ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

Piazza S. Maria Maggiore, 7 - 00185 Roma

Conto Corrente postale N. 1-9963

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whatever is closely connected therewith. The annual subscription is 6.000 Lire in Italy, and 6.500 Lire outside of Italy. The entire series is still in print and can be supplied on demand.

SUMMARIUM

ARTICULI

COMMENTARI BREVIORES

RECENSIONES

Patristica et Theologica

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA
VOLUMEN XXXVIII

ANNO 1972

VOLUMEN XXXVIII FASCICULUS I MCMLXXII

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

COMMENTARII DE RE ORIENTALI AETATIS CHRISTIANAE SACRA ET PROFANA EDITI CURA ET OPERE PONTIFICII INSTITUTI ORIENTALIUM STUDIORUM



PONT. INSTITUTUM ORIENTALIUM STUDIORUM
PIAZZA SANTA MARIA MAGGIORE, 7
ROMA
1972

Die Quellen der kanonischen Briefe Basileios des Grossen

Unter der Korrespondenz des Basileios befinden sich drei Briefe (188, 199, 217) (1), die sich fast ausschliesslich mit der Bussdisziplin beschäftigen. Sie sind an Amphilochios, Bischof von Ikonium in der Provinz Lykaonia der dioecesis Asia, gerichtet. Amphilochios hatte offensichtlich seinen Freund Basileios um ein Gutachten für die Lösung einiger dringender Fragen gebeten, z.B. für die der Aufnahme von Novazianern und Montanisten, die sich zur Orthodoxie bekehrten (2). Ausserdem scheint der Bischof von Ikonium nicht im Besitz jener Richtlinien gewesen zu sein, die jedenfalls in einigen Provinzen des Orients von Synoden für die Behandlung schwerer Sünden erlassen worden waren. Basileios hat die Richtlinien oder Kanones, über die er verfügte, für Amphilochios zusammengestellt, und die sogenannten « kanonischen Briefe » (3) sind teilweise, d.h. neben persönlichen Hinzufügungen, das Ergebnis dieser Sammlungs- und Redaktionsarbeit (4), so dass die Frage nach ihren Quellen gerechtfertigt ist.

(1) Wir zitieren die Texte nach der Ausgabe von Y. COURTONNE, *Saint Basile, Lettres*. Texte établi et traduit (Collection « Les belles lettres ») Vol. II (Paris 1961), ep. 188, S. 120-131; ep. 199, S. 154-164; ep. 217, S. 208-217. Diese Angabe genügt für alle Zitate; denn durch die Numerierung der Kanones sind die Texte leicht zu finden. Wir halten uns auch davon dispensiert, die Fundstellen für die Zitate der Kanones der Synoden des 4. Jh. anzugeben; für die verschiedenen Ausgaben s. H. G. BECK, *Kirchliche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (München 1959) 44. 49-53.

(2) Vgl. ep. 188, Kan. 1

(3) Für das genre littéraire der « kanonischen Briefe » schon im 4. Jh. s. K. BONIS, *Αἱ τρεῖς κανονικαὶ Ἐπιστολαὶ τοῦ Μεγάλου Βασιλείου πρὸς τὸν Ἀμφιλόχιον,* Byzantinische Zeitschrift 64 (1951) 62-78.

(4) In der Einführung zum ersten Brief gibt Basileios selbst beide Elemente, das Übernommene und das Hinzugefügte, deutlich an: γίνεται ἡμῶν διδάσκαλος ἡ περὶ τὸ ἀκριβὲς μέριμνα. Ἀμέλει καὶ νῦν, οὐδέποτε λαβόντες

E. Schwartz (1) hat eine Antwort auf diese Frage gegeben. Nach ihm trüge der erste Brief (Kan. 1-16) « von Anfang bis zu Ende den persönlichen Stempel des Basilius »; dies gelte auch für den zweiten Brief (Kan. 17-50) und für die ersten fünf Kanones des dritten Briefes (Kan. 51-85). Mit dem 56. Kanon ändere sich das Bild vollständig: « Basilius spricht in den früheren 55 Kanones selten von den Busstufen und erläutert sie nie, weil er sie als bekannt voraussetzt: im 56. Kanon werden sie ausführlich beschrieben und kommen dann immer wieder vor ». Schwartz gibt eine kurze Wiedergabe des Inhalts der Kanones 56-74 und fährt weiter: « Einer strengen Systematik entspricht freilich auch diese Ordnung nicht; immerhin sticht sie erheblich von dem bunten Durcheinander der ersten 55 Kanones ab und vor allem, es werden nicht mehr Spezialfragen und Spezialfälle abgehandelt, sondern die grossen Kapitalvergehen aufgezählt, für die öffentliche Busse geleistet werden muss; die Busstufen kommen nicht mehr gelegentlich vor, sondern werden regelmässig genau angegeben. Das zwingt zu dem Schluss, dass Basilius im dritten Brief vom 56. Kanon ab ältere Kanones mit geringen, meist nur stilistischen Modifikationen abgeschrieben hat » (2).

ἐν φροντίδι τὰ ἐπερωτήματά σου, ἠναγκάσθημεν καὶ ἐπισκέψασθαι ἀκριβῶς 1) καὶ εἴ τέ τι ἠκούσαμεν (ἀκούω bedeutet auch die Aneignung von Erkenntnis durch geschriebene Dokumente) παρὰ τῶν πρεσβυτέρων ἀναμνησθῆναι 2) καὶ τὰ συγγενῆ ὧν ἐδιδάχθημεν παρ' ἑαυτῶν ἐπιλογίσασθαι. Auch E. SCHWARTZ, *Athan. VII*, GGW (1908) 322 (s.u.) und E. SEEBERG, a.a.O. (s.u.) 18 zitieren diesen Text.

(1) Der Gelehrte hat sich in verschiedenen Aufsätzen mit der Frage beschäftigt:

a) *Athan. VI = Zur Geschichte des Athanasius VI*, Nachr. der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften (= GGW) (1905) 257-299, bes. 271-289; Gesammelte Schriften (= GS) III (Berlin 1959) 117-168, bes. 134-155;

3) *Athan. VII = Zur Geschichte des Athanasius VII*, GGW (1908) 305-374; teilweise in GS III 170-187;

2) BK = *Busstufen und Katechumenatsklassen*, Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Strassburg VII (1911) 1-61; GS V (Berlin 1963) 274-362;

4) KS = *Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche*, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abteilung 56 (Weimar 1936) 1-114; GS IV (Berlin 1960) 159-275;

Wir zitieren nach den GS mit Ausnahme von Athan. VII.

(2) BK 327 ff.

Schwartz versucht zu beweisen, dass das Korpus 56-74 eine ältere Sammlung dastellt, die unabhängig von Basileios auch die Synode Konstantinopel 382 erlassen hätte. Eine Synode in Antiocheia im Jahre 324/5 hätte diese Sammlung zum Teil, nämlich ab Kan. 65 schon gekannt und mit einem anderen Korpus vereinigt, nämlich mit Kan. 75-84 (1).

Die Richtigkeit der Schwartzschen Theorie ist nicht ohne Folgen für die Bussgeschichte der orientalischen Kirchen: sie bedeutet, dass man im vierten Jahrhundert in Antiocheia und Konstantinopel das gleiche Bussystem kannte, wie es uns aus dem dritten kanonischen Brief des Basileios entgegentritt, d.h. jenes der Rekonziliation des Sünders nach den vier Busstufen der πρόσκλαυσις, ἀκρόασις, ὑπόπτωσις und σύστασις. Dies wurde von L. Duchesne und F. X. Funk (2) für Antiocheia angezweifelt, da sie keine Belege für eine solche Institution in Syrien gefunden hatten. Für Konstantinopel wäre eine Reihe Kanones eine willkommene Ergänzung der dürftigen Quellen für die Busspraxis in dieser Stadt im vierten Jahrhundert (3).

So lohnt es sich, der Fundiertheit der These von Schwartz nachzugehen. Zunächst möchten wir zeigen, dass eine antiochenische Synode nicht den Korpus 65-84 erlassen haben kann, dann dass der Korpus 56-74 keine von Basileios unabhängige Existenz geführt hat und wohl nicht von Konstantinopel 382 promulgiert wurde, und schliesslich werden wir versuchen, positiv die wirklichen Quellen der Busskanones des Basileios nachzuweisen.

I. – Die Synode von Antiocheia 324

In seiner VI. Mitteilung zur Geschichte des Athanasios hat E. Schwartz ein Synodalschreiben, das sich in dem cod. *Paris.*

---

(1) BK 316-334.

(2) L. DUCHESNE, *Origine du culte chrétien* (Paris 1925[5]) 456 Anm. 1: « On peut même se demander s'ils (die Busstufen) représentaient en Orient une institution universelle. Les constitutions et les canons apostoliques n'en parlent jamais, le concile d'Antioche (341) non plus, ni saint Jean Chrysostome ». F. X. FUNK, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen* I (Paderborn 1897) 200: « Die Kirche von Antiochien hat wohl die ganze Institution nicht gehabt ».

(3) Vgl. F. VAN DE PAVERD, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des 4. Jahrhunderts* (Orientalia Christiana Analecta 187. Roma 1970) 453-360.

sir. 62 befindet, veröffentlicht (1). Der gleiche Kodex bietet auch eine Kanonessammlung u.a. mit einem Korpus von XVI Kanones, das als Überschrift hat: « *Andere Kanones aus einem Brief, der von Italien den Bischöfen des Orients geschrieben wurde. Es sind jene, die von den in Antiocheia zusammengekommenen Bischöfen geschickt worden sind* » (2), und als Unterschrift: « *Schluss der XVI Kanones des Briefes, der von Italien den Bischöfen des Orients geschrieben wurde* ». Das Korpus stimmt mit Kan. 65-75 (= I-XII), 78-79 (= XIII), 80 (= XIV), 82 und 83 (= XV und XVI) und 84 + Anfangssatz von 85 (= Schlusswort) des Basileios überein. In dem Kodex steht die Sammlung als Anhang zu den fünfundzwanzig Antiocheia 341 zugeschriebenen Kanones.

Nach E. Schwartz wären beide Dokumente das Ergebnis einer, aus anderen Quellen nicht bekannten antiochenischen Synode, die kurz vor Nikaia 325, also im Jahre 324/5 getagt hätte (3). A. von Harnack erklärte wenigstens das Synodalschreiben — mit den Kanones befasst er sich nicht — für eine Fälschung (4). Sehr darüber aufgebracht, versuchte Schwartz in seiner VII. Mitteilung zur Geschichte des Athanasios, seine These näher zu begründen. Er vermochte A. von Harnack (5), der sich wiederum ausschliesslich auf die Frage der Echtheit des Briefes beschränkte, nicht zu überzeugen, ebensowenig wie L. Duchesne, F. Nau, G. Krüger und F. Loofs (6). Auch « stimmt — vielleicht mit einer gewissen Reserve — Bardenhewer der Harnacksen Auffassung zu » (E. Seeberg).

(1) Athan. VI 136; hier auch eine griechische Übersetzung (die « keine Retroversion sein will », vgl. a.a.O. 135) von E. Schwartz, wiederholt bei H. G. Opitz, *Athanasius Werke III,1: Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites* (Berlin 1934) 36-41. Syrischer Text bei F. Schulthess, *Die Syrischen Kanonessammlungen*, GGW NF X 2 (Berlin 1908) 164-166. Syrischer Text mit französischer Übersetzung: F. Nau, *Littérature canonique syriaque inédite*, Revue de l'Orient Chrétien 14 (1909) 3-31. Die französische Übersetzung wiederholt bei E. Seeberg (s.u.) 15-17.

(2) Die zwei Sätze widersprechen einander; für die Lösung von Schwartz s. Athan. VI 144 und VII GGW (1908) 322; vgl. auch F. Nau, a.a.O. und E. Seeberg (s.u.) 14.

(3) Athan. VI 134 ff; BK 331 ff; KS 180 Anm. 2.

(4) A. von Harnack, *Die angebliche Synode von Antiochien im Jahre 324/5*, Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wiss. (1908) 477-491.

(5) *Die angebliche Synode von Antiochien im Jahre 324/25 (II)*, ibd. (1909) 401-425.

(6) Realencyclopedie für protestantische Theol. 23 (Leipzig 1913) 114.

Dagegen sprachen R. Seeberg, K. Holl, O. Seeck, A.A. Spasskij und D. Lebedev sich für die Authentizität aus; ebenfalls F. Cavallera stand mehr auf der Seite von Schwartz (1). 1913 widmete E. Seeberg (Sohn des R. Seeberg) der Frage eine eigene Monographie und erklärte sich für die Echtheit (2). Zustimmende Rezensenten fand er in A. Jordan (3) und jetzt sogar auch in G. Krüger (4), einen ablehnenden in Th. Scherrmann (5). D. Lebedev ging nochmals ausführlich auf die Einwendungen von A. von Harnack ein und versuchte sie einzeln zu entkräften (6). F. Loofs zeigte dagegen noch immer eine zu Ablehnung neigende Zurückhaltung, im Gegensatz zu H. G. Opitz, H. Lietzmann, G. Bardy, A. E. Burn (7), N. H. Baynes und F. L. Cross (8), die die These für bewiesen hielten.

Die Herausgeber (W. Eltester und H. D. Altendorf) seiner Schriften behaupten, Schwartz sei als Sieger aus dem Streit mit Harnack hervorgegangen und die Synode von Antiocheia 324/5 sei heute einer der Eckpfeiler der Vorgeschichte von Nikaia 325 (9). 1958 berichtete H. Chadwick in einem Aufsatz « Ossius of Cordova and the Presidency of the Council of Antioch 325 » von einer Handschrift aus der Mingana Sammlung zu Selly Oak. Sie ist eine 1911 angefertigte Abschrift von einem Manuskript aus dem 10. Jahrhundert und enthält den Text des Synodalschreibens; leider

(1) Vgl. seinen Bericht über den Streit in Etudes 118 (1909) 711-716.

(2) E. Seeberg, *Die Synode von Antiochien im Jahre 324-325*, Berlin 1913. Bei ihm, S. 1 ff. der Verlauf der Diskussion vor 1913.

(3) Theologisches Litteraturblatt 21 (1913) 420 f.

(4) Theologische Literaturzeitung 39 (1914) 12-16.

(5) Historische Jahrbücher der Görresgesellschaft 34 (1913) 572 ff.

(6) *Nochmals zur Frage der antiochenischen Synode von 324* (russ.), Trudi der Akademie in Kiev 55 (1914) Fasc. 4, 585-601; Fasc. 7/8, 496-532; Fasc. 11, 330-360; 56 (1915) Fasc. 1, 75-117. Ders. *Zur Frage der antiochenischen Synode im Jahre 324 und über die grosse und heilige Synode in Ankyra* (russ.), Bogoslovskij Vestnik 25 (1916) Juli-Aug. 482-512, 26 (1917) Jan. 114-155; 27 (1918) Jun.-Sept 169-196; der Anfang und die Fortsetzung(en) des Aufsatzes waren uns unzugänglich; H. G. Beck, der a.a.O. 50 die wichtigste Literatur bietet, erwähnt den letzten Aufsatz nicht.

(7) Von F. L. Cross (s. nächste Anm.) zitiert, uns unzugänglich.

(8) *The Council of Antioch in 325*, Church Quarterly Review 128 (1939) 49-76; bei ihm der Stand der Diskussion nach dem Erscheinen des Buches von E. Seeberg.

(9) Vorwort zu Athan. VII, GS III 169

sagt Chadwick nichts von den Kanones (1). Ein Jahr später hielt J. R. Nyman nochmals über die Frage einen Vortrag auf dem dritten patristischen Kongress in Oxford. Auch er akzeptiert die Synode, möchte sie jedoch nach 323 oder sogar nach 322 verlegen(2).

Trotz der Annahme der Synode seitens so vieler Autoren, zu denen man auch J. N. D. Kelly (3), J. Quasten und B. Altaner, bzw. A. Stuiber (4) rechnen kann, meint I. Ortiz de Urbina, es sei « näherliegend, die Theorie eines solchen antiochenischen Konzils ganz fallenzulassen » und man könne sie « höchstens als wahrscheinlich qualifizieren » (5). Im neuen Handbuch der Kirchengeschichte unter Leitung von L. J. Rogier, R. Aubert und M. D. Knowles wird die Synode von H. Marrou nicht erwähnt (6). Der Band des deutschen Handbuchs, herausgegeben von H. Jedin, der die in Frage kommende Zeit behandeln muss, ist noch nicht erschienen(7).

Es würde zu weit führen, die Frage der Echtheit des Synodalschreibens wieder aufzugreifen; für unseren Zweck genügt es, uns auf jene der Authentizität der Kanones zu konzentrieren. Ist diese Trennung der beiden Dokumente verantwortet? Es scheint, dass die Dokumente eng zusammenhängen, denn die Gelehrten, die die Echtheit des Briefes annehmen, akzeptieren auch jene der Kanones (8), umgekehrt erklären die Gegner beide Dokumente als unecht. Worauf stützt sich die Annahme ihres Zusammenhanges? Nur E. Schwartz beschäftigt sich mit dieser Frage.

Der einzige Hinweis in den Dokumenten selbst, d.h. abgesehen von den vom Kompilator hinzugefügten historischen Notizen (9) und von der Überschrift, ist, dass sowohl am Anfang des

(1) Journal of Theological Studies 9 (1958) 297 f.

(2) *The Synod at Antioch 324-325*, Studia Patristica IV, II. Texte und Untersuchungen 79 (1961) 483-489, s. 485.

(3) *Early Christian Creeds* (London 1967[3]) 208 f.; *Early Christian Doctrines* (London 1968[4]) 213.

(4) J. Quasten, *Patrology* III (Utrecht/Antwerpen 1960) 310; Altaner-Stuiber, *Patrologie* (Herder 1966[7]) 217.

(5) *Nizäa und Konstantinopel* (Mainz 1964) 29 und 49.

(6) In der Bibliographie wird jedoch, wenigstens in der englischen Ausgabe, auf die Frage hingewiesen und der Aufsatz von H. Chadwick zitiert, vgl. *The Christian Centuries* I (London 1964) 479.

(7) *Handbuch der Kirchengeschichte*, Herder 1965-1968, Bd. II: *Die Reichskirche nach Konstantin dem Grossen*, noch nicht erschienen.

(8) So auch noch J. R. Nyman, a.a.O. 486 f.

(9) Vgl. Athan. VI 143; Athan. VII GGW (1908) 318 ff.

Synodalschreibens als im Schlusswort der Kanones auf den Untergang von Sodoma angespielt wird (vgl. Gn 18,16-19,29). E. Schwartz schreibt diesbezüglich: « ... es lässt sich noch eine besondere Beziehung nachweisen, die den Eingang des Synodalbriefs mit dem Schluss der Kanones zusammenkettet, so dass klar wird, wie das Synodalschreiben ... und die Kanones ... ein untrennbares Ganze bilden » (1). Das Schreiben begründet nämlich die Einberufung der Synode in Antiocheia mit dem Sätzchen: ὑπὸ πολλῶν γὰρ καὶ δικαίων συνοικεῖται ἡ πόλις, das, wie Schwartz bemerkt, eine Anspielung auf Gn 18,23 ff. ist. Der Schluss der XVI Kanones, bzw. Kan. 84 + Anfangssatz von 85 des Basileios, lautet nun: « Dies alles schreiben wir aber, damit Früchte der Busse gezeigt werden. Denn unser Urteil hängt nicht völlig von der (juridisch festgesetzten) Zeit ab, sondern wir achten auf die Weise der Busse. Wenn sie (die Sünder) sich aber schwierig von ihren Gewohnheiten befreien können und es vorziehen, mehr den Lüsten des Fleisches zu dienen, als dem Herrn, und das evangelische Leben nicht annehmen, dann haben wir mit ihnen nichts gemein; denn wir haben gelernt, im Falle eines ' ungehorsamen und widerspenstigen Volkes' (Rm 10,21; Is 65,21) zu hören auf die Worte: ' Rette, rette dein eigenes Leben ' (Gn 19,17), ' *bleibe nicht stehen* ', ' *damit nicht auch du mitgerissen wirst* ' (das kursiv Gedruckte fehlt bei Basileios). *Wir möchten also nicht mit solchen, wie jene, zu Grunde gehen* » (statt des kursiv Gedruckten hat Basileios: «Damit wir also nicht zulassen werden, mit jenen zu Grunde zu gehen ... ») (vgl. Gn 19,17; 18,23) (2).

E. Schwartz interpretiert: « Die Synode hat das Ihrige getan, um zu verhüten, dass die ' Gerechten ' mit den Ungerechten zu Grunde gehen und versichert nun am Schluss, dass, wenn ihre

(1) Athan. VII GGW (1908) 325 f.

(2) Πάντα δὲ ταῦτα γράφομεν, ὥστε τοὺς καρποὺς δοκιμάζεσθαι τῆς μετανοίας. Οὐ γὰρ πάντως τῷ χρόνῳ κρίνομεν τὰ τοιαῦτα, ἀλλὰ τῷ τρόπῳ τῆς μετανοίας προσέχομεν. Ἐὰν δὲ δυσαποσπάστως ἔχωσι τῶν ἰδίων ἐθῶν καὶ ταῖς ἡδοναῖς τῆς σαρκὸς μᾶλλον δουλεύειν θέλωσιν ἢ τῷ Κυρίῳ, καὶ τὴν κατὰ τὸ Εὐαγγέλιον ζωὴν μὴ καταδέχωνται, οὐδεὶς ἡμῖν πρὸς αὐτοὺς κοινὸς λόγος. Ἡμεῖς γὰρ ἐν « λαῷ ἀπειθεῖ καὶ ἀντιλέγοντι » δεδιδάγμεθα ἀκούειν ὅτι· « Σώζων σῶζε τὴν σεαυτοῦ ψυχήν » (Gn 19.17) « w – lā tkattar » (« μηδὲ στῇς ») (ibd.) « w – tetlebek » (« μήποτε συμπαραλημφθῇς ») (ibd.) (fehlt bei Basileios; der Syrer hat den LXX-Text des griechischen Abschreibers übersetzt). Lā hākēyl nqabbel d–nē'bad 'am hālēyn d–d–ak hākan. (Basileios: Μὴ τοίνυν καταδεξώμεθα συναπόλλυσθαι...)

Satzungen nichts helfen, kein anderes Mittel bleibt als sich von den laxen und unverbesserlichen Gemeindemitgliedern loszusagen: wiederum treten Wendungen auf, die bis aufs Wort aus der alttestamentlichen Erzählung von Sodom, diesmal aus der Rede der Engel an Lot (1), entnommen sind und somit auf den Beginn des Schreiben zurückgreifen » (2).

Beweisen diese Anspielungen tatsächlich, dass das Schreiben und die Kanones « ein untrennbares Ganze bilden »? Lassen sie sich am Schluss der Kanones nicht auch unabhängig von dem Brief erklären? Schon Gregorios Thaumaturgos beruft sich in seinem kanonischen Brief (ca. 270) für die theologische Begründung der Ausschliessung des Sünders auf Gn 18,23 (3). Die *Didaskalia Apostolorum* bestreitet einen Rigorismus, der sich offensichtlich auf den gleichen Text stützte (4). Die Auffassung, dass der Zorn Gottes nicht nur den Sünder treffe, sondern auch jene, die mit den Sündern in Beziehung stehen, scheint also allgemein gewesen zu sein. Sie wird auch von Origenes ausgesprochen (5). Es liegt auf der Hand, in diesem Zusammenhang auf die Geschichte von Sodom hinzuweisen.

So ist die untrennbare Einheit der beiden Dokumente noch nicht bewiesen. Demnach ist auch für jene, die die Authentizität des Synodalschreibens annehmen, der einzige Beleg für die Echtheit der Kanones der zweite Satz der Überschrift; es sei denn, man betrachtet die Interpretationen, mit denen Schwartz die Kanones in den geschichtlichen Rahmen zn Anfang des vierten Jahrhunderts einzupassen versucht und die Abweichungen von den Kanones bei Basileios als Hinzufügungen, Auslassungen und Bearbeitungen des letzteren wertet (6), als Belege. Diese Interpretationen sind aber

(1) Schwartz weist nur auf Gn 19,17 hin.

(2) Athan. VII GGW (1908) 325 f.

(3) Vgl. Kan. 2 PG 10, 1025D-1028A: Ὅθεν ἔδοξε τοὺς τοιούτους ἐκκηρύξαι, μήποτε ἐφ᾽ ὅλον ἔλθῃ τὸν λαὸν ἡ ὀργὴ . . . Φοβοῦμαι γὰρ ὡς ἡ γραφὴ λέγει, μὴ συναπολέσῃ ἀσεβὴς τὸν δίκαιον (Gn 18,23).

(4) *Didascalia Apost.* II 14,6 (Funk I 50): « Apertissime ergo scriptura ostendit, iustum, cum fuerit cum iniusto, non interire cum eo . . . ». Vgl. auch die Apostol. Konstit. II 14,7 (ibd. 53): ἕκαστος γὰρ περὶ ἑαυτοῦ ἐξομολογήσεται, καὶ οὐ « μὴ συναπολέσῃ » ὁ Θεὸς « τὸν δίκαιον μετὰ τοῦ ἀδίκου » (Gn 18,23).

(5) *In Iesu Nave* III 6 (GCS 30. Baehrens) 332-334: « Sed et illud non otiose transcurrendum est, quod uno peccante ira (Dei) super omnem populum venit ».

(6) Athan. VII GGW (1908) 322 ff.; BK 330 ff.

Erklärungen, die die Abhängigkeit des Basileios von den XVI Kanones schon voraussetzen. Ist das Gegenteil einmal nachgewiesen, lassen sich die Kanones mühelos in die Zeit des Basileios einpassen und die Abweichungen als Bearbeitungen eines Abschreibers auslegen. Wenden wir uns jetzt diesem Nachweis der Priorität des Basileiostextes zu.

1 - In Kan. 77 (XII) heisst es: «Wer nun seine gesetzliche Ehefrau verlässt und eine andere nimmt, fällt nach dem Urteil des Herrn (κατὰ τὴν τοῦ Κυρίου ἀπόφασιν, vgl. Mt 5,32; 19,9; Mk 10,11; Lk 16,18) unter die Strafe für Ehebruch » (d. h. man sollte, wie aus Kan. 58 hervorgeht, eine Busse von 4 Jahren πρόσκλαυσις, 5 – ἀκρόασις 4 – ὑπόπτωσις und 2 – σύστασις auferlegen). «Von den Vätern ist jedoch geregelt, dass solche ein Jahr weinen, zwei Jahre hören, drei Jahre knien und im siebenten Jahr mit den Gläubigen stehen; dass sie dann der Prosphora würdig geachtet werden, wenn sie nämlich mit Tränen Busse leisten » (1).

Es ist auszuschliessen, dass eine Synode zu Anfang des vierten Jahrhunderts den Kanon in diesem Wortlaut erlassen hat. Ohne Zweifel hätten die Väter, wenn sie mit einer disziplinären Massnahme einer früheren Synode nicht einverstanden gewesen wären, sich für zuständig erachtet, sie zu ändern (2). Dagegen versteht man es, wenn ein einzelner Bischof, obwohl er einem synodalen Beschluss nicht zustimmt, doch zögert, seine persönliche Meinung einem anderen Bischof aufzudrängen. Alles weist darauf hin, dass eben Basileios sich in dieser Lage befand (3).

Im allgemeinen ist es dem Bischof von Kaisareia unverständlich, wieso das bei ihm geltende Eherecht die Männer schonender behandelt als die Frauen; dies lasse sich mit der Lehre Christi nicht

(1) Ὁ μέντοι καταλιμπάνων τὴν νομίμως αὐτῷ συναφθεῖσαν γυναῖκα καὶ ἑτεράν ἀγόμενος κατὰ τὴν τοῦ Κυρίου ἀπόφασιν τῷ τῆς μοιχείας ὑπόκειται κρίματι. Κεκανόνισται δὲ (der Syrer hat dēyn, von F. Nau falsch übersetzt mit « car ») παρὰ τῶν Πατέρων ἡμῶν τοὺς τοιούτους ἐνιαυτὸν προσκλαίειν, διετίαν ἐπακροᾶσθαι, τριετίαν ὑποπίπτειν· τῷ δὲ ἑβδόμῳ συνίστασθαι τοῖς πιστοῖς, καὶ οὕτω τῆς προσφορᾶς καταξιοῦσθαι, ἐὰν μετὰ δακρύων μετανοήσωσιν.

(2) Vgl. z.B. Kaisareia 314/5, Kan. 21 und 23 (s.u. S 60)

(3) Obwohl Basileios einen älteren Kanon, der den Bruch des Gelübdes der Jungfräulichkeit als Bigamie behandelte, erheblich verschärfte, indem er die Sünde in Kan. 60 mit Ehebruch gleichsetzt; er gibt dafür jedoch in Kan. 18 eine lange Rechtfertigung (s.u. S. 20 f.) und ausserdem wurde er hier nicht vom zivilen Recht gehindert.

vereinbaren. So sagt er in Kan. 9, dass das Urteil des Herrn (ἡ τοῦ Κυρίου ἀπόφασις) zwar für Männer und Frauen in gleicher Weise zutrifft (1), der Brauch jedoch anders ist (2): nach dem Usus soll der Mann die untreue Gattin verstossen (3), die Frau soll dagegen sich auch von dem Mann, der Ehebruch oder Hurerei betreibt, nicht trennen (4). In Kan. 21 weist er auf eine andere Inkonsequenz im geltenden Eherecht hin, das in der Definierung selbst des Ehebruchs zwischen Männern und Frauen diskriminiere. Nach dem Recht verhält es sich so, dass, wenn ein verheirateter Mann mit einer unverheirateten Frau sündigt, er Hurerei begeht; denn es gibt keinen Kanon, nach dem man ihm des Ehebruchs beschuldigen kann (5). Dagegen ist eine untreue Gattin in allen Fällen eine Ehebrecherin (6). Darum soll die Frau ihren Mann wieder annehmen, wenn er von « Hurerei » zurückkehrt, der Mann aber soll die Befleckte aus seinem Haus verstossen (7). « Den Grund dafür anzugeben, ist nicht leicht, aber dieser Brauch herrscht nun einmal » (8).

Der herrschende Brauch betrachtete die Sünde des Mannes also nicht als Ehebruch. Doch macht der Herr, wie Basileios betont, keinen Unterschied zwischen Männern und Frauen; demnach hätte man auch im Falle des untreuen Mannes, selbst wenn er mit einer unverheirateten Frau sündigt, von Ehebruch sprechen sollen. Sich jedoch dem herrschenden Brauch anpassend, vermeidet Basileios

(1) Tatsächlich wendet er in den Moralia 7,31 PG 31, 849D das Urteil des Herrn unterschiedslos auf Männer und Frauen an: Ὅτι οὐ δεῖ ἄνδρα ἀπὸ γυναικός, ἢ γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς χωρίζεσθαι, εἰ μή τις ἂν ἐπὶ πορνείᾳ ἁλῷ, ἢ εἰς τὴν θεοσεβείαν κωλύηται.

(2) Ἡ δὲ τοῦ Κυρίου ἀπόφασις, κατὰ μὲν τὴν τῆς ἐννοίας ἀκολουθίαν, ἐξ ἴσου καὶ ἀνδράσι καὶ γυναιξὶν ἁρμόζει, περὶ τοῦ μὴ ἐξεῖναι γάμου ἐξίστασθαι παρεκτὸς λόγου πορνείας. Ἡ δὲ συνήθεια οὐχ οὕτως ἔχει.

(3) Er zitiert dafür I Kor 6,16; Jer 3,1; Spr 18,12

(4) Ἡ δὲ συνήθεια καὶ μοιχεύοντας ἄνδρας καὶ ἐν πορνείαις ὄντας κατέχεσθαι ὑπὸ γυναικῶν προστάσσει.

(5) Εἰ ἀνὴρ γυναικὶ συνοικῶν, ἐπειδάν, μὴ ἀρκεσθεὶς τῷ γάμῳ, εἰς πορνείαν ἐκπέσῃ, πόρνον κρίνομεν τὸν τοιοῦτον . . . οὐ μέντοι ἔχομεν κανόνα τῷ τῆς μοιχείας αὐτὸν ὑπαγαγεῖν ἐγκλήματι, ἐὰν εἰς ἐλευθέραν γάμου ἡ ἁμαρτία γένηται.

(6) Das wird zwar nicht mit ebenso vielen Worten gesagt, geht aber klar aus dem weiteren Verlauf des Textes, in dem er wieder Jer 3,1 und Spr 18,22 zitiert, hervor. Vgl. auch Anm. 81 von GARNIER (PG 32,721): « . . . uxorem autem in eodem peccato certissimam adulteram declarat ».

(7) Ὥστε ἡ μὲν γυνὴ ἀπὸ πορνείας ἐπανιόντα τὸν ἄνδρα αὐτῆς παραδέξεται, ὁ δὲ ἀνὴρ τὴν μιανθεῖσαν τῶν οἴκων ἑαυτοῦ ἀποπέμψει.

(8) Καὶ τούτων δὲ ὁ λόγος οὐ ῥᾴδιος· ἡ δὲ συνήθεια οὕτω κεκράτηκε.

diesen Ausdruck. Am Schluss des 9. Kanons nennt er aber den Mann, der sich von seiner Frau trennt und sich mit einer anderen verbindet, unzweideutig einen Ehebrecher (1). Da nun das in Kaisareia geltende Recht die einzelne Sünde des Ehemannes mit einer unverheirateten Frau nicht als Ehebruch betrachtete, ist anzunehmen, dass es auch das Eingehen einer neuen Verbindung mit einer freien Frau nicht als μοιχεία behandelte. So entspricht die Formulierung im Eingangssatz des 77. Kanons genau der Schwierigkeit, die Basileios auf Grund von Mt 5,32 par., mit dem er sich offenbar eingehend befasst hat (2), auch in diesem Falle den Kanones gegenüber empfinden musste; somit stammt dieser Satz wohl direkt aus seiner Feder. Da der Syrer eine Übersetzung dieser Worte bietet, muss Kanon XII in letzter Instanz auf den Bischof von Kaisareia zurückgehen.

Bei dem Syrer bilden Kan. 77 und 78 einen einzigen Kanon (3). Der zweite Teil des XII. (78.) Kanons lautet: « Auf gleiche Weise soll man vorgehen mit dem, der zwei Schwestern, selbst wenn nacheinander, geheiratet hat » (4). In Kan. 23 schreibt Basileios nun, dass er über jene, die zwei Schwestern heiraten oder zwei Brüder, eine kurze Notiz veröffentlicht und eine Abschrift davon dem Amphilochios zugeschickt hat (5). Es handelt sich wohl um ep. 160 (6). Offensichtlich hat er also diese Notiz im dritten kanonischen Brief als Kanon formuliert, und somit ist auch der zweite Teil von Kan. XII von Basileios abhängig.

(1) Εἰ μέντοι ὁ ἀνήρ, ἀποστὰς τῆς γυναικὸς ἐπ' ἄλλην ἦλθε, καὶ αὐτὸς μοιχός, διότι « ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι » (Mt 5,32).

(2) Vgl. auch Kan. 48· dieser Kanon besagt, dass eine Frau, auch wenn sie unrechtmässig verlassen (also nicht nur wie in Kan. 9 und 21 betrogen) ist, doch nicht wiederheiraten darf und zwar auf Grund von Mt 5,32 par. In diesem Fall fügt Basileios jedoch hinzu: κατὰ ἐμὴν γνώμην.

(3) Es ist mir nicht bekannt, ob es handschriftlich oder auf andere Weise zu belegen ist, dass die Numerierung von Basileios selbst herrührt Ein auf Kan. 56-74 zurückgehendes Kanonikon (s.u. S 27 ff.) hat in den Handschriften keine Numerierung; vgl. V. N. BENEŠEVIČ, *Die kanonisch Sammlung von XIV Titeln von dem 2 Viertel des VII. Jahrh. bis zum Jahre 883* (russ.) (Petersburg) 235.

(4) Ὁ αὐτὸς δὲ τύπος κρατείτω καὶ ἐπὶ τῶν δύο ἀδελφὰς λαμβανόντων εἰς συνοικέσιον, εἰ καὶ κατὰ διαφόρους χρόνους.

(5) Περὶ δὲ τῶν δύο ἀδελφὰς γαμούντων ἢ ἀδελφοῖς δυσὶ γαμουμένων ἐπιστολίδιον ἡμῖν ἐκπεφώνηται οὗ τὸ ἀντίγραφον ἀπεστείλαμέν σου τῇ εὐλαβείᾳ. Ὁ δὲ ἀδελφοῦ ἰδίου γυναῖκα λαβὼν οὐ πρότερον δεχθήσεται πρὶν ἀποστῆναι αὐτῆς.

(6) Geschrieben gegen 373, s. Y. COURTONNE, a.a.O. II 88-92.

2. – Kan. 80 (XIV) lautet: «Über Polygamie» (d.h. über sukzessive Polygamie, die von sukzessiver Bi- und Trigamie zu unterscheiden ist) « haben die Väter geschwiegen als über eine viehische und der menschlichen Art völlig fremde Entartung (1). Uns scheint die Sünde jedoch in gewisser Hinsicht grösser zu sein als Hurerei. Deshalb ist es vernünftig, solche (Sünder) den Kanones zu unterwerfen, d.h. sie sollen ein Jahr weinen, drei Jahre niederfallen, und dann aufgenommen werden » (2).

Hier könnte man sich fragen, ob eine Synode im Jahre 325 bereits eine lückenlose Gesetzgebung erwartet hätte, und ob der erste Satz nicht für eine solche Synode überflüssig gewesen wäre. Offensichtlich brauchte der Verfasser des Textes eine Begründung dafür, dass er, obwohl die Väter geschwiegen haben, selbst nicht schweigt, d.h. dafür dass er dem überlieferten Recht etwas Neues hinzufügt. Deshalb betont er, die Väter haben nicht etwa deshalb geschwiegen, weil die Sünde für sie nicht schwer genug wäre, sondern weil die Möglichkeit einer solchen Entartung für sie überhaupt nicht in Betracht käme. Demnach befände er sich durchaus auf der Linie der Tradition, wenn er eine ziemlich harte Bestrafung vorschlägt. Eine Synode bedarf nun keiner Sanktionierung durch die Väter und deshalb, wenn diese fehlt, auch keiner Rechtfertigung für eine

(1) Nach Schwartz, Athan. VII GGW (1908) 322 Anm. 3 wäre auf Grund der verwendeten Ausdrücke « natürlich die wirkliche Vielweiberei gemeint, nicht die mehrmalige Wiederverheiratung, ... die auch πολιγαμία heisst, vgl. Basil, ep. 188, can. 4; ep. 199, can. 50: correcter lautet der Ausdruck im 3. Kanon von Neocaesarea: περὶ τῶν πλείστοις γάμοις περιπιπτόντων » (vgl. auch KS 180 Anm. 2). In der *Didaskalia* III 2,2 (FUNK, I 184) wird jedoch schon von einer Frau gesagt, die mehr als zweimal heiratet: « Hoc enim sciatis, eam, quae semel nupsit, iuxta legem (vgl. I Kor 7,9; I Tim 5,14) etiam secundo nubere, eam autem, quae ultra progreditur, esse meretricem » (Trigamie wird hier also strenger beurteilt als von Basileios, der von « gezügelter Hurerei » spricht (Kan. 4) und sie der « hemmungslosen Hurerei » vorzieht (Kan. 50)). Der Verfasser der Apost. Konstit. « übersetzt »: καὶ τοῦτο γὰρ εἰδέναι ὀφείλετε, ὅτι μονογαμία μὲν κατὰ νόμον γινομένη δικαία ... διγαμία δὲ μετὰ ἐπαγγελίαν παράνομον ... τριγαμία δὲ ἀκρασίας σημεῖον, τὸ δὲ ὑπὲρ τὴν τριγαμίαν προφανὴς πορνεία καὶ ἀσέλγεια ἀναμφίβολος. Gregor von Nazianz nennt τριγαμία παρανομίαν. Ὁ δὲ ὑπὲρ τοῦτο χοιρώθης, *Or*. 37, 8 PG 36, 292B (vgl. auch FUNK, a.a.O. Anm.).

(2) Τὴν δὲ πολυγαμίαν οἱ Πατέρες ἀπεσιώπησαν, ὡς κτηνώδη καὶ παντελῶς ἀλλοτρίαν τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων. Ἡμῖν δὲ παρίσταται πλέον τι πορνείας εἶναι τὸ ἁμάρτημα. Διὸ εὔλογον τοὺς τοιούτους ὑποβάλλεσθαι τοῖς κανόσι, δηλονότι ἐνιαυτὸν προσκλαύσαντας, καὶ τρισὶν ὑποπεσόντας, οὕτω δεκτοὺς εἶναι.

neue Massnahme. Dagegen wird die Abfassung dieses Kanons, der auch nach Schwartz ebenso wie der oben besprochene 77. Kanon sichtbar von dem Stil der übrigen (XIV) Kanones absticht (1), wiederum völlig verständlich, wenn man annimmt, dass sie von einem einzelnen Bischof wie Basileios herrührt.

Gegen diese Schlussfolgerung könnte man jedoch zwei Einwände erheben, die sich aus einem Vergleich zwischen Kan. 80 und Kan. 4 ergeben. Im 4. Kanon bemerkt Basileios zunächst, man hätte beschlossen, im Falle von Tri- und Polygamie gemäss dem Kanon für Bigamie vorzugehen, weil einige für Bigamie eine Busse von einem Jahr, andere von zwei Jahren auferlegten (2). Er erwähnt dann die praktische Konsequenz dieser Regel, d.h. nur für Trigamisten: « Die Trigamisten schliesst man drei Jahre, oft auch vier Jahre aus » (3). Er fährt weiter: « Sie bezeichnen aber eine solche Verbindung nicht mehr als γάμος, sondern als πολυγαμία, oder besser als gezügelte Hurerei » (4). Der Ausdruck « gezügelte Hurerei » ist eine Steigerung von dem Ausdruck «Polygamie». In Kan. 80 wird aber gesagt, dass Polygamie in gewissem Sinne eine schwerere Sünde ist als Hurerei. Es scheint also, als ob Kan. 80 der Auffassung von Basileios in Kan. 4 widerspreche. Die Redewendung in Kan. 4 hat jedoch etwas Merkwürdiges: Trigamie wird zunächst Polygamie genannt, um dadurch anzugeben, dass schon Trigamie ein solches Vergehen gegen die Einmaligkeit der Ehe ist, dass man im Grunde nicht mehr von einer eigentlichen Ehe sprechen kann. Dann nennt er Trigamie « gezügelte Hurerei », wohl deshalb weil in Polygamie noch immer das Wort γάμος vorkommt. Nun könnte man sich fragen: wenn schon Trigamie «gezügelte Hurerei» ist, wie wäre dann Polygamie, die nicht nur einen Schritt weiter bedeutet als Trigamie, sondern auch qualitativ von ihr unterschieden ist, zu bezeichnen? Doch wohl als noch schlimmer als «gezügelte Hurerei»!

So ist der Ausdruck « gezügelte Hurerei » einerseits eine Steigerung von « Polygamie », andernseits müsste Polygamie als schlimmer bezeichnet werden als « gezügelte Hurerei ». Wie ist dieses Paradox zu lösen? Offenbar deckte sich die gangbare Vorstellung

(1) KS 181.

(2) Περὶ τριγάμων καὶ πολυγάμων τὸν αὐτὸν ὥρισαν κανόνα ὃν καὶ ἐπὶ τῶν διγάμων ἀναλόγως· ἐνιαυτὸν μὲν γὰρ ἐπὶ τῶν διγάμων, ἄλλοι δὲ δύο ἔτη.

(3) Τοὺς δὲ τριγάμους ἐν τρισί, καὶ τετράσι πολλάκις ἔτεσιν ἀφορίζουσιν.

(4) Ὀνομάζουσι δὲ τὸ τοιοῦτον οὐκ ἔτι γάμον, ἀλλὰ πολυγαμίαν, μᾶλλον δὲ πορνείαν κεκολασμένην.

von Trigamie nicht mit ihrer moral-theologischen Bewertung durch Basileios, der sich für seine Auffassung sogar auf Jo 4,18 beruft: « Sagte doch auch der Herr zur Samariterin, die nacheinander fünf Männer gehabt hatte: ' Den du jetzt hast, ist nicht dein Mann ', weil jene, die das Mass der Bigamie überschritten haben, nicht mehr würdig sind, Ehemann oder Ehefrau genannt zu werden » (1). Eine ähnliche Diskrepanz zwischen landläufiger Vorstellung und moral-theologischer Bewertung ist auch für Polygamie anzunehmen. Für die Kennzeichnung der Trigamie benutzt der Bischof nun in Kan. 4 den Ausdruck « Polygamie » in ihrem gangbaren Sinn. Aus seiner Beurteilung von Trigamie geht aber klar hervor, dass, wenn er auch im ersten Brief eine moral-theologische Bewertung von Polygamie gegeben hätte, so wie er in Kan. 80 tut, er nach ähnlichen Ausdrücken hätte greifen müssen, die er im dritten Brief verwendet.

Auf diese Weise steht Kan. 4 nicht nur nicht in Widerspruch zu der Annahme, dass dieselbe Person sowohl im ersten Brief — der nach Schwartz « von Anfang bis zu Ende den persönlichen Stempel des Basileios trägt » — als auch in Kan. 80 redet, sondern bestätigt sie sogar.

Man könnte nun einen zweiten Einwand vorbringen: In Kan. 80 wird behauptet, die Väter haben über Polygamie geschwiegen; dies scheint schwierig zu vereinbaren mit dem ersten Satz von Kan. 4: « Für Tri- und Polygamisten hat man bestimmt, den gleichen Kanon wie für Bigamie entsprechend anzuwenden ». Die Schwierigkeit löst sich, wenn man den weiteren Verlauf des 4. Kanons liest. « Nach Gewohnheitsrecht legen wir aber den Trigamisten eine fünfjährige Bussfrist auf, nicht durch Kanones dazu veranlasst, sondern jenen folgend, die früher (in diesem Sinne) geurteilt haben » (2). Das in Kaisareia geltende Gewohnheitsrecht weicht also von der am Anfang des 4. Kanons erwähnten Regel, nach der für Trigamie höchstens eine vierjährige Bussfrist aufzuerlegen ist, ab. Offensichtlich wurde die Regel für diese Stadt nicht (mehr) als rechtsgültig anerkannt (3). Basileios sagt nichts darüber, wie man bei

(1) Διὸ καὶ ὁ Κύριος τῇ Σαμαρείτιδι πέντε ἄνδρας διαμειψάσῃ· « Ὃν νῦν, φησίν, ἔχεις οὐκ ἔστι σου ἀνήρ », ὡς οὐκέτι ἀξίων ὄντων τῶν ὑπερεκπεσόντων τοῦ μέτρου τῆς διγαμίας τῷ τοῦ ἀνδρὸς ἢ τῆς γυναικὸς καλεῖσθαι προσρήματι.

(2) Συνήθειαν δὲ κατελάβομεν ἐπὶ τῶν τριγάμων πενταετίας ἀφορισμόν, οὐκ ἀπὸ κανόνων, ἀλλ' ἀπὸ τῆς τῶν προειληφότων ἀκολουθίας.

(3) In Kan. 4 sagt er denn auch nicht, « die Väter » haben beschlossen, sondern « man beschloss » (ὥρισαν).

ihm mit Polygamisten verfuhr. Er scheint in Kan. 4 nicht einmal zu erwägen, dass es in einer christlichen Gemeinde einen Fall von Tetragamie geben könnte. Jedenfalls weist das Nicht-Erwähnen eines Verfahrens gegen Polygamisten darauf hin, dass für diese Sünde in Kaisareia nicht nur ein dort rechtsgültiger Kanon, sondern auch ein diesbezügliches Gewohnheitsrecht fehlte. Mit Recht kann Basileios also in Kan. 80 sagen, dass die (kappadozischen) Väter oder seine Vorgänger nichts Bestimmtes über Polygamie hinterlassen haben.

Diesen zweiten Einwand kann man ebenfalls in ein positives Argument für unsere These umkehren: wenn bereits ein eigener Kanon für Polygamie aus dem Jahre 325 im Besitz des Basileios gewesen wäre, wie hätte er dann in Kan. 4 schreiben können, man habe entschieden, im Falle von Tri- und Polygamie gemäss dem in jeder einzelnen Kirche geltenden Kanon für Bigamie vorzugehen?

Aus dem Gesagten folgt notwendigerweise, dass die Busse, die in Kan. 80 gegeben wird, von Basileios persönlich festgesetzt worden ist. Tatsächlich lässt sich dies belegen. Der Kanon bestimmt: « Deshalb ist es vernünftig, solche (die Polygamisten) den Kanones zu unterwerfen: sie sollen ein Jahr weinen, drei Jahre knien und dann aufgenommen werden ». Der erste Satz zeigt schon, dass es sich um einen neuen Kanon handelt; er meint, es sei sinngemäss, eine festgesetzte Bussfrist für Polygamie in das bestehende Kirchenrecht aufzunehmen, sie « einer iuridisch verordneten Strafe zu unterwerfen ».

Was den Inhalt der Epitimie betrifft, fällt zweierlei auf: erstens ist die Bussfrist ein Jahr kürzer als jene in Kan. 4 erwähnte für Trigamisten, so dass es scheint, als ob die Polygamisten milder behandelt werden. Zweitens fehlen in Kan. 80 die Busstufen der ἀκρόασις (1) und der σύστασις, die sonst ab Kan. 56 regelmässig vorkommen oder vorausgesetzt werden (2).

(1) In der syrischen Übersetzung, bzw. in ihrer Vorlage, sind zwei Jahre Horen hinzugefügt: Schwartz meint, sie wären erhalten (BK 530 Anm. 1). Dann muss man aber einen Grund angeben, warum Basileios sie entfernt hätte; dies ist kaum möglich. Es lässt sich dagegen leicht erklären, warum man sie später hinzugefügt hat: der Abschreiber folgt nämlich dem Vorbild der anderen Kanones.

(2) Der erste Teil von Kan. 82, über Eidbruch aus Zwang oder Not, sagt nur, dass die Büsser nach sechs Jahren aufgenommen werden sollen. Hier wird die Verteilung über die vier Stufen jedoch vorausgesetzt: sie wird die gleiche gewesen sein wie in Kan. 83, vgl. u. S. 63.

Zum ersten ist zu bemerken, dass die Epitimie für Polygamisten nur anscheinend leichter ist als jene für Trigamisten. Die letzteren werden zwar nach Kan. 4 für fünf Jahre von der Kommunion ausgeschlossen, sie verbringen jedoch ihre Busse in den Stufen der ἀκρόασις und der σύστασις. « Man muss sie (die Trigamisten) nicht vollständig von der Kirche ausschliessen, sondern sie zwei oder drei Jahre des Hörens würdig achten, und ihnen danach zwar erlauben mit (den Gläubigen) zu stehen, sie aber von der Kommunion fernhalten und dann, wenn sie eine Frucht der Busse gezeigt haben, ihnen wieder Gelegenheit zur Kommunion geben » (1). Aus Kan. 50 geht nun hervor, dass diese Stufen keine öffentlichen Bussformen sind. Der Kanon lautet: « Trigamie ist nicht ausdrücklich von einem Gesetz erlaubt, » (wie Bigamie, vgl. I Kor 7,9; I Tim 5,14) « so dass eine dritte Ehe nicht gesetzmässig geführt wird. Wir betrachten die Trigamie in der Tat als eine Besudelung der Kirche. Doch unterwerfen wir die Trigamisten nicht öffentlichen Strafen, da Trigamie hemmungsloser Hurerei vorzuziehen ist » (2).

Der Privatcharakter dieser beiden Stufen setzt voraus, dass die Pönitenten nicht auffielen, und dies impliziert einerseits, dass ihnen kein besonderer Platz zugewiesen wurde — tatsächlich unterscheiden die συνεστῶτες sich von den ὑποπίπτοντες nicht nur dadurch dass sie stehen, sondern auch, dass sie *mit* den anderen Gläubigen stehen (3) — und andererseits, dass auch manche nicht-büssenden Gläubigen die Kirche nach dem Wortgottesdienst verliessen oder nicht kommunizierten (4).

(1) Δεῖ δὲ μὴ πάντη αὐτοὺς ἀπείργειν τῆς Ἐκκλησίας, ἀλλ' ἀκροάσεως αὐτοὺς ἀξιοῦν ἐν δύο που ἔτεσιν ἢ τρισί, καὶ μετὰ ταῦτα ἐπιτρέπειν συστήκειν μέν, τῆς δὲ κοινωνίας τοῦ ἀγαθοῦ ἀπέχεσθαι, καὶ οὕτως ἐπιδειξαμένους καρπόν τινα μετανοίας ἀποκαθιστᾶν τῷ τόπῳ τῆς κοινωνίας.

(2) Τριγαμίας νόμος οὐκ ἔστιν. Ὥστε νόμῳ γάμος τρίτος οὐκ ἄγεται. Τὰ μέντοι τοιαῦτα ὡς ῥυπάσματα τῆς Ἐκκλησίας ὁρῶμεν, δημοσίαις δὲ καταδίκαις οὐχ ὑποβάλλομεν ὡς τῆς ἀνειμένης πορνείας αἱρετώτερα.

(3) Für den Privatcharakter des Mitstehens s. auch Kan. 34: Τὰς μοιχευθείας γυναῖκας ... δημοσιεύειν οὐκ ἐκέλευσαν οἱ Πατέρες ἡμῶν, ἵνα μὴ θανάτου αἰτίαν παράσχωμεν ἐλεγχθείσαις· ἵστασθαι δὲ αὐτὰς ἄνευ κοινωνίας προσέταξαν μέχρι τοῦ συμπληροῦσθαι τὸν χρόνον τῆς μετανοίας.

(4) Die Lage war also ähnlich wie in Antiocheia (s.u. S. 26 f.) und in Konstantinopel, wo Nestorios klagt, dass viele Gläubigen mit den Katechumenen die Kirche verlassen (s.u. S. 42 Anm 1).

Die in Kan. 80 festgesetzten Stufen sind dagegen gerade jene, die durch ihre Öffentlichkeit die Busse erheblich erschwerten. So ist die Epitimie für Polygamisten nicht leichter als die für Trigamisten, obwohl die erstere ein Jahr kürzer ist.

Die zweite Merkwürdigkeit lässt nur eine einzige Erklärung zu: Basileios selbst hat die Epitimie festgesetzt. Im Korpus 56-83 fehlt das vollständige vierstufige Rekonziliationssystem nur in den Kanones über Kleriker (69 und 70), über die Verleugnung Christi (73), über Diebstahl (61) und über den mit schwerer Gewalt erzwungenen Abfall bei einer Barbareninvasion (erster Teil von Kan. 81). Der Grund bei Kan. 69-70, 73 und 61 ist klar: Nach Nah 1,9 bestraft man einen Schuldigen nicht zweimal: deshalb entzieht man schuldigen Klerikern nur ihr Amt und legt man ihnen nicht auch noch eine öffentliche Busse auf (1); (freiwillige) Apostasie wird mit lebenslänglichem Weinen bestraft; dem Dieb wird nur ein Jahr Mitstehen auferlegt oder ein Jahr Knien und ein Jahr Mitstehen, je nachdem, ob der Sünder freiwillig gesteht oder nicht: die Wiedergutmachung einfacher Eigentumsentfremdung durch Restitution und nicht sosehr durch öffentliche Busse ist durch die Tradition bedingt, wie aus dem kanonischen Brief von Gregor von Nyssa hervorgeht, der, weil er die Stufe des Mitstehens nicht kennt, überhaupt keine Exkommunikation erwähnt (2). Im ersten Teil

(1) Vgl. Kan. 3: ἀρχαῖός ἐστι κανών, τοὺς ἀπὸ βαθμοῦ πεπτωκότας τούτῳ μόνῳ τῷ τρόπῳ τῆς κολάσεως ὑποβάλλεσθαι, ἀκολουθησάντων, ὡς οἶμαι, τῶν ἐξ ἀρχῆς τῷ νόμῳ ἐκείνῳ τῷ « οὐκ ἐκδικήσεις δὶς ἐπὶ τὸ αὐτό » (Nah. 1,9) ... Vgl. auch Kan. 32 und 51.

(2) Auch nach Gregorios Thaumaturgos soll man den einfachen Dieb, der beichtet und das Genommene zurückgibt, unmittelbar aufnehmen; vgl. Kan. 9: Τοὺς δὲ ἐν τῷ πεδίῳ εὑρόντας τι ἢ ἐν ταῖς ἑαυτῶν οἰκίαις καταλειφθὲν ὑπὸ τῶν βαρβάρων ... ἐὰν δὲ ἑαυτοὺς ἐξείπωσι (von ἐξαγορεύω, dem technischen Ausdruck für « beichten ») καὶ ἀποδῶσι, καὶ τῆς εὐχῆς ἀξιῶσαι. PG 10, 1044D [Die Interpretation dieses Textes durch J. GROTZ, *Die Entwicklung des Busstufenwesens in der vornicänischen Kirche* (Freiburg 1955) 405 f. ist unrichtig; die ἐξαγόρευσις ist σημεῖον τῆς πρὸς τὸ κρεῖττον μεταβολῆς (Gregor von Nyssa, Kan. 4, PG 45, 229A) und somit schon Sühne]. Der Grund des Fehlens einer öffentlichen Busse für einfache Eigentumsentfremdung, ist wohl dieser, dass in diesem Fall die meist auf der Hand liegenden Ver-gelt-ung die Restitution ist, während die Verletzung von anderen Rechten nie durch einen angemessenen Schadenersatz wiedergutgemacht werden kann (wenn einem das Auge entnommen wird, gibt ihm das Auge des Täters noch nicht das Sehvermögen zurück), so dass der Vergeltungsdrang andere Formen der Sühne suchen muss. Auch im

von Kan. 81 fehlt die Stufe des Mitstehens (1): hier lässt sich schwierig eine andere Erklärung finden als jene, dass Basileios selbst den Kanon verfasst hat. Tatsächlich ist das, wie auch E. Schwartz (2) und E. Seeberg (3) annehmen, der Fall. Der Kanon bezieht sich auf eine kürzlich erfolgte Invasion der Gothen in Asien, oder, wie Schwartz wahrscheinlich macht, auf einen Einfall der Perser (4). Weil er für den Abschreiber keine praktische Bedeutung mehr hatte, ist er in der Sammlung der XVI Kanones nicht vorhanden.

Nur eine gleiche Erklärung wie für das Fehlen der σύστασις im ersten Teil von Kan. 81 lässt sich aber nun auch für die Abweichung in Kan. 80 vom in allen anderen Kanones des Korpus 56-84 erscheinenden Rekonziliationssystem denken: die schon oben gezogene Schlussfolgerung wird bestätigt: Basileios selbst hat die Epitimie für Polygamisten festgesetzt; er ist es, der es für sinngemäss hielt, die Bestimmung dem bestehenden Kirchenrecht hinzuzufügen. So ist der syrische Kan. XIV letzten Endes die Übersetzung eines persönlichen Erlasses des Bischofs von Kaisareia; nur sind, vielleicht nach Analogie von Kan. XII (77) (5), zwei Jahre Hören eingeschoben worden (6).

---

profanen Recht verurteilte man den Dieb zu (mehrfacher) Restitution, vgl. TH. MOMMSEN, *Das römische Strafrecht* (Leipzig 1899) 752 f.; *DTV-Lexikon der Antihe*, bd. 4 (München 1970) 114. Gregor von Nyssa, der sehr stark den therapeutischen Aspekt des Busswesens betont, fordert für Diebstahl das Geben von Almosen, weil « die Krankheit » durch « das der Leidenschaft Entgegengesetzte » geheilt werden soll (Kan. 6 PG 45, 233 CD). Ein solch genau « Entgegengesetztes » gibt es praktisch ebenfalls fast nur für Sünden von Habsucht, so dass auch vom Gesichtspunkt, der die Busse als eine Therapie betrachtet, nur hier eine geeignetere Arznei als Exkommunikation, bzw. als stufengeweise Wiederanfnahme nahelag.

(1) S.u. S. 53 Anm. 2.

(2) Athan. VII GGW (1908) 324.

(3) A.a.O. 29 f.

(4) Athan. VII GGW (1908) 324 Anm. 1: « Aus den ' Götzentempeln der Magier ' (s.u. S. 53 Anm. 2) ergibt sich, dass es sich um einen Persereinfall handelt: da er rasch vorüberging und der Gothensturm aller Interesse absorbierte, ist er nicht in die historische Überlieferung gelangt».

(5) Kan. 77 setzt für die Heirat eines geschiedenen Mannes mit einer anderen Frau ein Jahr Weinen, zwei Jahre Hören, drei Knien, im siebten Jahr Mitstehen fest.

(6) In der Einführung hat der Abschreiber noch hinzugefügt, dass die Väter *in einem Kanon* über Polygamie geschwiegen haben (Vgl. KS 180 Anm. 2); tatsächlich spricht neben den oben zitierten Belegen (S. 16

3. – Nach E. Schwartz (1) suchte Basileios die Worte, die den Schluss einleiten, « dies alles schreiben wir aber » (d.i. Anfang des Schlusswortes des syrischen Korpus = Kan. 84 Bas.), und die — ebenso wie die folgenden Drohungen — vortrefflich zu dem Synodalschreiben, « das über die Unordnung klagt, die unter dem Druck des Licinius in der antiochenischen Gemeinde eingerissen sei », passten, « durch den Hinweis auf den Barbareneinfall wieder aktuell zu machen » (vgl. den bei Syrer fehlenden Kan. 85 (2)). Abgesehen davon, dass nicht so deutlich ist, wie das Schlusswort, bzw. Kan. 84, vortrefflich zu irgend welchen besonderen Unordnungen passt — wie wir gesehen haben, bietet es die traditionelle Motivierung für den Ausschluss des Sünders von der Gemeinde (3) —, findet sich in Kan. 84 eine ähnliche Redeweise wie in Kan 2. In Kan. 84 heisst es: «Dies alles schreiben wir aber, damit man Früchte

---

Anm. 1) auch schon Origenes, *Or. in Lc XVII*, PG 13, 1846C von Polygamie: « Nunc vero et secundae et tertiae et quartae nuptiae, ut de pluribus taceam, reperiuntur, et non ingnoramus quod tale conjugium ejiciet nos de regno Dei », jedoch nicht in einem Kanon. Ferner hat der Syrer am Schluss des Kanons noch den Zusatz: « Wenn sie zu den Klerikern gehören, soll mit ihrer Laisierung, auch die Busszeit verdoppelt werden. Wenn sie Priester sind, werden sie völlig lebenslang von der Kirche ausgeschlossen »; nach E. SCHWARTZ, *Athan.* VII GGW (1908) 323 und BK 332 und E. SEEBERG, a.a.O. 29 hätte Basileios den Zusatz gestrichen wegen der Anwendnng von Nah 1,9. Der Bischof hat aber das Vorkommen von Polygamie, für die es schon im Fall von Laien keinen Kanon gab, einfach nicht berücksichtigt. Wenn er sie hätte berücksichtigen müssen, hätte auch er wohl dem wegen Trigamie schon laisierten Kleriker — durch Bigamie suspendiert, vgl. Kan. 12 und 27 — eine Busse auferlegt, obwohl vielleicht keine doppelte oder lebenslängliche Busse wie der Abschreiber, der nach dem Prinzip handelt, dass ein Vergehen jenen schwerer angerechnet werden muss, von denen man es weniger erwarten sollte.

(1) BK 332 f.

(2) Εἰ γὰρ μὴ ἐπαίδευσεν ἡμᾶς τὰ φοβερὰ τοῦ Κυρίου, μηδὲ αἱ τηλικαῦται πληγαὶ εἰς αἴσθησιν ἡμᾶς ἤγαγον ὅτι διὰ τὴν ἀνομίαν ἡμῶν ἐγκατέλιπεν ἡμᾶς ὁ Κύριος καὶ παρέδωκεν εἰς χεῖρας βαρβάρων καὶ ἀπήχθη αἰχμάλωτος εἰς τοὺς πολεμίους ὁ λαὸς καὶ παρεδόθη τῇ διασπορᾷ, διότι ταῦτα ἐτόλμων οἱ τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ περιφέροντες· εἰ μὴ ἔγνωσαν μηδὲ συνῆκαν ὅτι διὰ ταῦτα ἦλθεν ἐφ᾽ ἡμᾶς ἡ ὀργὴ τοῦ Θεοῦ, τίς ἡμῖν κοινὸς πρὸς τούτους λόγος; Gregorios Thaumaturgos erklärte ebenfalls schon einen Einfsll der Boraten und Gothen als eine Folge der Sünde in der Gemeinde, vgl. ep. can., Kan. 2, PG 10, 1028B.

(3) S.o. S. 12.

der Busse zeigt: *οὐ γὰρ πάντως τῷ χρόνῳ* κρίνομεν τὰ τοιαῦτα, *ἀλλὰ* τῷ *τρόπῳ τῆς μετανοίας* προσέχομεν. In Kan. 2 sagt Basileios: ... ὁρίζων δὲ *μὴ χρόνῳ, ἀλλὰ τρόπῳ τῆς μετανοίας* τὴν θεραπείαν. Die Redeweise scheint also dem Bischof von Kaisareia eigen zu sein. Dann ist auch anzunehmen, dass er das Subjekt in « Dies alles schreiben wir aber ... » ist.

Jetzt ist es am Platz, etwas zu den Ausführungen von E. Seeberg, neben Schwartz der einzige Autor, der sich eingehend mit den Kanones beschäftigt, zu sagen. Zunächst sei bemerkt, dass er unserer Methode nicht gefolgt ist: auch er, ähnlich wie Schwartz, stellt fest, dass « die Hand des Basilius energischer » an den Kanones des ersten und zweiten Briefes gearbeitet hat, als an jenen des dritten Briefes (1). Trotzdem vergleicht er nicht die Aussagen des Bischofs in den zwei ersten Briefen mit jenen Stellen des dritten Schreibens, die mit diesen Aussagen einen Zusammenhang zeigen. Deshalb ist ihm das dem Basileios Eigene auch im dritten Brief und somit in den XVI Kanones nicht aufgefallen. So bemerkt er zu Kan. 77 (XII) nur, dass er auf Kan. 20 von Ankyra 314 Bezug nimmt (2) und zu Kan. 80 (XIV) erwähnt er nicht einmal, dass schon in Kan. 4 von Polygamie die Rede ist.

Seeberg beschränkt sich darauf, die Kanones 65-84 mit dem syrischen Korpus zu vergleichen; dann aber ist es mit ein wenig Phantasie nicht schwierig, die Abweichungen so zu interpretieren, dass sie zu Gunsten der Priorität des letzteren sprechen. Es forderte zu viel Raum, die Interpretationen von Seeberg in seinem Abschnitt « Vergleich der der antiochenischen Synode beigelegten Canones mit den des Basilius » (acht Seiten seines Buches (3)), die sich teilweise mit jenen von Schwartz decken, einzeln zu widerlegen. Es sei nur gesagt, dass man den Verantwortlichen für die Abweichungen von Kan. 65-84 im syrischen Korpus noch nicht als einen Fälscher zu bezeichnen braucht, wenn er eine erklärende Bemerkung hinzufügt (Kan. I = 65 und Kan. V = 69), interpretiert (Kan. IV = 68 und VI = 70), unterlässt, was für ihn keine praktische Bedeutung mehr hat (Kan. 81 und 85), und einen Kanon auch für Kleriker erweitert (Kan. XIV = 80) (4), ebenso wenig als

(1) A.a.O. 21.
(2) A.a.O. 23 und 28
(3) A.a.O. 24-32
(4) S.o. S. 23 Anm.

E. Seeberg Basileios einen Fälscher nennt, obwohl der Bischof nach seiner Annahme gewisse Änderungen in den Kanones einer Synode vorgenommen hätte.

Es steht also fest, dass das syrische Korpus sich auf die Kanones des Basileios stützt (1). Damit enfällt auch jeder Grund für die Annahme eines gleichen Bussystemes in Kaisareia und Antiocheia. Eine solche These stünde auch in Widerspruch zu anderen Angaben über die Busspraxis in der Hauptstadt Syriens im vierten Jahrhundert.

Auf Grund des 2. Kanons der 25 Antiocheia 341 zugeschriebenen Kanones, die in Wirklichkeit, wie Ballerini (2), E. Schwartz (3) und D. Lebedev (4) auf Grund der beigelegten Bischofsliste gezeigt haben, eine antiochenische Synode um 330 erlassen hat, muss man schliessen, dass es in Syrien während des 4. Jahrhunderts die Stufe des Hörens als private Busse und die des Mitstehens überhaupt nicht gab. Der Kanon bestimmt, dass alle, die die Kirche Gottes betreten, und dem Wortgottesdienst beiwohnen, jedoch nicht mit dem Volk am Gebet teilnehmen oder zwar teilnehmen, sich aber auf eine ungeordnete Weise (κατά τινα ἀταξίαν) der Teilnahme an der Kommunion entziehen, zu exkommunizieren sind (5). Der letzte Satzteil muss wohl in jenem Sinne interpretiert werden, in dem der 9. apostolische Kanon ihn verstand, nämlich, dass einer schon durch das Nicht-Kommunizieren selbst eine gewisse Unruhe

(1) Ein Rätsel ist allerdings jetzt, warum das syrische Korpus mit Kan. 65 anfängt. Es scheint die vorhergehenden Kanones nicht gekannt zu haben; denn in Kan. I, über Zauberei, die mit Mord gleichgesetzt wird, fügt es die Epitimie hinzu, was für Basileios überflüssig war, weil die Busse für Mord in Kan. 56 gegeben wird. Der Abschreiber erwähnt jedoch nicht die Epitimie des Basileios (zwanzig Jahre), sondern hat jene von Gregor von Nyssa übernommen, d.h. siebenundzwanzig Jahre (vgl. Kan. 5, PG 45, 232A).

(2) P. et G. BALLERINI. *S. Leonis opera* III (Venedig 1757) XXV ff = PL 56, 35 ff.

(3) Athan. VI 145 Anm.; Athan. VIII GS III 221 ff.

(4) *Die antiochenische Synode von 324 und ihr Sendschreiben an Alexander von Thessalonike* (russ.), Christ. Čtenje (1911) 846 Anm. 42. Vgl. auch H. LIETZMANN, *Geschichte der alten Kirche* III (Leipzig 1938) 115; HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles* I/2, 702 f.

(5) Πάντας τοὺς εἰσιόντας εἰς τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ, καὶ τῶν ἱερῶν γραφῶν ἀκούοντας, μὴ κοινωνοῦντας δὲ εὐχῆς ἅμα τῷ λαῷ ἢ ἀποστρεφομένους τὴν μετάληψιν τῆς εὐχαριστίας κατά τινα ἀταξίαν· τούτους ἀποβλήτους γίνεσθαι τῆς ἐκκλησίας ...

in der Kirche stifte [1]. Der antiochenische Kanon richtet sich also gegen jene Gläubigen, die die Kirche nach dem Wortgottesdienst verlassen, oder zwar bleiben, aber nicht kommunizieren. Selbstverständlich meint er nur vollwürdige Mitglieder der Gemeinde; demnach wäre es möglich, dass die Väter, so wie sie sicher nicht die Absicht hatten, den Katechumenen vorzuwerfen, dass sie nicht am Gebet der Gläubigen teilnahmen, auch die « Hörer » und die « Mitstehenden » ausser acht liessen. Wie wir aber gesehen haben, war das Hören in Kaisareia eine private Bussform, deren Geheimhaltung davon abhängt, dass man auch nichtbüssenden Gläubigen, erlaubt, die Kirche nach dem Wortgottesdienst zu verlassen. Indem die antiochenische Synode dies als einen Missbrauch darstellt, kann das Hören in Antiocheia, wenn es dort geübt wurde [2], jedenfalls nicht als beabsichtigte geheime Busse gehandhabt worden sein.

Das Gleiche gilt auch für das Mitstehen. Hier lässt sich aber noch etwas mehr sagen. Es ist möglich, dass das Mitstehen ursprünglich, z.B. von Ankyra 314 oder von Nikaia 325 [3], nicht als geheime Busse gedacht war, sondern sich später in Kaisareia als solche de facto entwickelt hat und akzeptiert wurde. So wie also das oben über das Hören gesagte noch nicht die Annahme einer öffentlichen ἀκρόασις in Antiocheia ausschliesst, so ist auch die Möglichkeit einer öffentlichen σύστασις noch nicht ausgeschaltet. Bei den συνεστῶτες ist aber ausserdem noch zu bedenken, dass sie *mit* den Gläubigen stehen. Nun stiftet nach den antiochenischen Vätern der Gläubige, der am Gebet teilnimmt, jedoch nicht kommuniziert, eine gewisse Unruhe in der Sammlung. Da die Mitstehenden sich aber nur durch das Nicht-Kommunizieren von den anderen Gläubigen unterscheiden, bzw. unterscheiden sollten, hätte ihre Anwesenheit in der Kirche nach dem 2. antiochenischen Kanon eben jene Verwirrung verursacht, die man vermeiden wollte. So ist nicht gut denkbar, dass es das Mitstehen in Antiocheia überhaupt gab.

(1) Πάντας τοὺς εἰσιόντας πιστούς, καὶ τῶν γραφῶν ἀκούοντας, μὴ παραμένοντας δὲ τῇ προσευχῇ, καὶ τῇ ἁγίᾳ μεταλήψει, ὡς ἂν ἀταξίαν ἐμποιοῦντας τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφορίζεσθαι χρή. FUNK I 566.

(2) Es ist nicht klar, ob mit den « Hörern » in den Entlassungsformeln der Klementinischen Messe (Apost. Konstit. VIII 6,2 und 12,2, FUNK I 478.494) Noch-Nicht-Katechumenen oder Büsser, oder beide gemeint sind. vgl. F. VAN DE PAVERD, a.a.O. 192. 238.

(3) Vgl. Kan. 11

Der Kanon hat übrigens kaum etwas erreicht: Chrysostomos wirft in einer Homilie seinen Zuhörern bald vor, dass sie sofort nach der Predigt, « wenn der Prediger aufhört », davonlaufen [1], bald dass sie am Gebet teilnehmen, jedoch nicht an der Kommunion [2]. Bemerkenswert ist aber, wie die Einstellung des Chrysostomos genau dem Inhalt des 2. antiochenischen Kanons entspricht: « Für ihn gibt es keinen Unterschied zwischen den Gebeten der Eucharistie und den eucharistischen Gaben. Beide sind geisterfüllt. Die Teilnahme, sei es an den Gebeten, sei es an der Kommunion, setzt denn auch die gleiche Verfassung voraus. Die ganze Eucharistie fordert die vollwürdige Mitgliedschaft der Kirche. Demnach ist die vierte Busstufe für ihn undenkbar » [3].

Auch wegen dieser Verschiedenheit in der Busspraxis ist es also ausgeschlossen, einerseits dass Kanones aus Kaisareia im vierten Jahrhundert in Antiocheia übernommen wurden, andererseits dass Basileios Epitimien von irgendeiner antiochenischen Synode [4] abgeschrieben hat.

II. – DIE SYNODE VON KONSTANTINOPEL 382

In einer Rezension des Nomokanons XIV Titolorum, welche nur durch zwei Hss. von Patmos (172 und 173. IX. Jh.) vertreten ist [5], folgt auf die ersten sechs Konstantinopel 381 zugeschriebenen Kanones ein « Kanonikon » von XXI Kanones; sie entsprechen mit einem nicht genau übereinstimmenden Text Kan. 56-72 (= I-XVII) und 73-74 (= XIX-XX) des Basileios; Kan. XVIII und XXI sind nur dem Kanonikon eigen. Dieses hat als Überschrift:

(1) *De incomprehens. Dei natura* 3,6 PG 48, 725, vgl. F. VAN DE PAVERD, a.a.O. 134 f.

(2) *In ep. ad Ephes.* hom. 3,4 PG 62,29, vgl. dens., a.a.O. 195.

(3) Ders. a.a.O. 195

(4) Nach F. NAU, a.a.O. 12 ff. wären die syrischen Kanones von der Synode von 341, vgl. dagegen auch D. LEBEDEV, a.a.O. 843.

(5) Hrsg. von H. TURNER, *Canons attributed to the Council of Constantinople, A.D. 381, together with the names of the bishops, from two Patmos MSS POB' POΓ'*, The Journal of Theol. Studies XV/1 (1913/14) 161-170.

a) Ἔτι κανόνες τῆς αὐτῆς ἐν ΚΠ. ἁγίας συνόδου,

b) εὑρημένοι ἐν τῷ κανονικῷ Παλλαδίου τοῦ θεοφιλεστάτου ἐπισκόπου Ἀμασείας,

c) καὶ κομισθέντες παρὰ τοῦ ἐν ὁσίοις ἐπισκόπου Οὐαλεριανοῦ

d) μετὰ καὶ τῶν λοιπῶν κανόνων τῶν ἐκτεθέντων ἐν ΚΠ. ἐπὶ τοῦ μακαρίου Νεκταρίου παρὰ τῶν ρν′ (1).

Die Thesen von Schwartz bezüglich dieses Kanonikons sind dreierlei: 1) es vertrete eine von Basileios unabhängige Kanonessammlung (2); 2) die Sammlung sei ohne die Vermittlung des Basileios von Konstantinopel 382 angeeignet und erlassen worden (3) (diesen beiden Thesen neigt auch C. H. Turner zu mit dem Unterschied, dass er Konstantinopel 381 vor Augen hat) (4); 3) Palladios habe die Kanones in ein Kanonikon aufgenommen, aus dem Valerian sie wieder herausgelöst und den Kanones 5 und 6 vulg. (5) von Konstantinopel 381 zugeordnet habe (6).

1. – *Das Kanonikon vertrete eine von Basileios unabhängige Kanonessammlung*

Für die Besprechung der ersten These erschien es uns der Übersichtlichkeit wegen am besten, das letzte Argument von Schwartz zunächst nur zu erwähnen (*a*), dann positiv zu beweisen, dass das Kanonikon von Basileios abhängt (*b*), und schliesslich auf die Argumente einzugehen, die nach Schwartz zeigen würden, dass sich noch eine klare Trennungslinie zwischen Kan. 56-74 (= Kanonikon) einerseits und Kan. 75-Schluss andererseits feststellen lässt.

a) Die Annahme, Konstantinopel 382 habe das Kanonikon erlassen, schliesst noch nicht die Möglichkeit aus, dass die Väter dafür das Schreiben des Basileios benutzt haben. Schwartz gibt dies selbst zu: « Die Zeit nach wäre es möglich gewesen, dass die Konstantinopler Synode sich Kanones aneignete, die Basilius im dritten

(1) s. neben TURNER, a.a.O. 164, V. N. BENEŠEVIČ, a.a.O. 235; BK 319.
(2) BK 326.329
(3) BK 325 ff.
(4) A.a.O. 161 ff.
(5) Für die beiden Kanones s. H.G. BECK, a.a.O. 53
(6) BK 321.325

Brief an Amphilochius formuliert hatte; und mancher wird geneigt sein, zu vermuten, dass Amphilochius selbst, der an der Synode von 381 sicher teilnahm, den Vermittler gespielt hat » (1). Es wäre jedoch « schon von vornherein erheblich wahrscheinlicher », dass die Synode ein bestehendes Korpus auswertete, « als dass die Väter sich mitten aus einem Privatbriefe des Basilius heraus jene 19 Kanones herausfischten » (2). Obwohl das « schon von vornherein » nicht unmittelbar einleuchtet — der Privatcharakter des Briefes steht nicht a priori fest und ausserdem umfasst er keine rein persönlichen Bestimmungen des Basileios —, ist es, wie wir sehen werden (3), tatsächlich nicht wahrscheinlich, dass Konstantinopel 382 das Korpus 56-74 von Basileios übernommen hat. Wenn man aber die Argumente, die für eine Verbindung zwischen dem Kanonikon und Konstantinopel 382 sprechen, untergräbt, ist diese Unwahrscheinlichkeit kein Grund mehr, eine von Basileios unabhängige Existenz dieser Sammlung anzunehmen. Wir kommen bei der Behandlung der zweiten und dritten These auf diese Frage zurück.

b) Wenn man Kan. 60 (= V) mit Kan. 18 und 19 aus dem zweiten Brief des Basileios vergleicht, geht klar hervor, dass der Bischof von Kaisareia selbst der Verfasser des Kanons 60 ist. In Kan. 18 schreibt er dem Amphilochios, dass zwar die Väter die Jungfrauen, die ihre Gelübde gebrochen hatten, schonend und mild behandelten, indem sie ihnen, so wie den Bigamisten, eine Busse von nur einem Jahr auferlegten (4). « *Mir* scheint jedoch, dass man, weil die Kirche sich mehr gefestigt und jetzt auch der Stand der Jungfrauen zugenommen hat, genau das beachten muss, was der Ver-

(1) BK 326.
(2) BK 329; TURNER, a.a.O. lehnt die Annahme, dass Konstantinopel 381 die Kanones von Basileios übernommen hätte, auf Grund der unbewiesenen Supposition ab, das Kanonikon biete in einigen Fällen die ursprünglichere Fassung des auch von Basileios benutzten älteren Materials.
(3) S.u. S. 41.
(4) Περὶ τῶν ἐκπεσουσῶν παρθένων τῶν καθομολογησαμένων τὸν ἐν σεμνότητι βίον τῷ Κυρίῳ, εἶτα διὰ τὸ ὑποπεσεῖν τοῖς πάθεσι τῆς σαρκὸς ἀθετουσῶν τὰς ἑαυτῶν συνθήκας, οἱ μὲν Πατέρες ἡμῶν ἁπαλῶς καὶ πράως συμπεριφερόμενοι ταῖς ἀσθενείαις τῶν κατολισθαινόντων ἐνομοθέτησαν δεκτὰς εἶναι μετὰ τὸν ἐνιαυτόν, καθ' ὁμοιότητα τῶν διγάμων διαταξάμενοι. Vgl. Kan. 19 von Ankyra 314 u. S. 62 Anm. 4; Kyprian von Karthago urteilte, wie Basileios, weit strenger als Ankyra: « (die gefallene Jungfrau) non mariti, sed Christi adultera est . . . », ep IV 4 (CSEL III 2 HARTEL) 1871.

nunft und dem Verständnis der Schrift einleuchtet ... » (1). Er zeigt dann mit I Tim 5,11 f., dass der Witwenstand der Jungfräulichkeit gegenüber unvollkommener ist, und man demnach die Preisgabe der Jungfräulichkeitsgelübde dem Strafmass für Ehebruch unterziehen soll (2). Dies ist also die persönliche Auffassung des Basileios. Im dritten Brief erscheint nun diese Auffassung im ersten Satz des Kanons 60 in einer iuridischen Form (3): 'Η παρθενίαν ὁμολογήσασα, καὶ ἐκπισοῦσα τῆς ἐπαγγελίας, τὸν χρόνον τοῦ ἐπὶ τῆς μοιχείας ἁμαρτήματος ἐν τῇ οἰκονομίᾳ τῆς καθ' ἑαυτὴν ζωῆς πληρώσει· der zweite Satz des Kanons lautet: τὸ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τῶν βίον μοναζόντων ἐπαγγειλαμένων καὶ ἐκπιπτόντων. Auch diese Worte hat Basileios sicher nicht von einem älteren Kanon abgeschrieben; denn, wenn die Väter die gefallenen Jungfrauen so mild behandelten, werden sie, wenn überhaupt eine Synode sich mit dieser Sünde beschäftigt hat, die gefallenen Asketen wohl nicht den Ehebrechern gleichgesetzt haben.

Der zweite Satz des 60. Kanons scheint aber nicht mit Kan. 19, der den 18. Kanon fortsetzt und in dem Basileios den casus der Asketen, die ihrem Vorhaben untreu geworden sind, behandelt, übereinzustimmen. Der Bischof schreibt in Kan. 19: « Von Männern kannten wir aber keine Gelübde, es sei denn, dass einige dem Stand der Mönche beitraten; sie scheinen stillschweigend die Ehelosigkeit angenommen zu haben. Doch meine ich, dass es gut ist, auch in ihrem Fall damit anzufangen, sie zu befragen und das Gelübde wahrnehmbar von ihnen entgegenzunehmen, um sie, wenn sie sich dem fleischlichen und gelüstigen Leben zuwenden, der Epitimie derer, die Hurerei treiben, zu unterstellen » (4). In Kan.

(1) 'Εμοὶ δὲ δοκεῖ, ἐπειδὴ τῇ τοῦ Θεοῦ χάριτι προιοῦσα ἡ 'Εκκλησία κραταιοτέρα γίνεται, καὶ πληθύνεται νῦν τὸ τάγμα τῶν παρθένων, προσέχειν ἀκριβῶς τῷ τε κατ' ἔννοιαν φαινομένῳ πράγματι καὶ τῇ τῆς Γραφῆς διανοίᾳ ἣν δυνατὸν ἐξευρεῖν ἀπὸ τοῦ ἀκολούθου . . .

(2) Οὐκοῦν ἡ μὲν χήρα, ὡς δούλη διεφθαρμένη, καταδικάζεται· ἡ δὲ παρθένος τῷ κρίματι τῆς μοιχαλίδος ὑποκεῖται.

(3) Schon im zweiten Brief werden Kanones aus dem ersten Brief bündiger wiederholt, vgl. Kan. 3 mit 32, Kan. 4 mit 50.

(4) 'Ανδρῶν δὲ ὁμολογίας οὐκ ἔγνωμεν, πλὴν εἰ μή τινες ἑαυτοὺς τῷ τάγματι τῶν μοναζόντων ἐγκατηρίθμησαν· οἳ κατὰ τὸ σιωπώμενον δοκοῦσι παραδεχέσθαι τὴν ἀγαμίαν. Πλὴν καὶ ἐπ' ἐκείνων ἐκεῖνο ἡγοῦμαι προηγεῖσθαι προσήκειν, ἐρωτᾶσθαι αὐτοὺς καὶ λαμβάνεσθαι τὴν παρ' αὐτῶν ὁμολογίαν ἐναργῆ, ὥστε, ἐπειδὰν μετατίθενται πρὸς τὸν φιλόσαρκον καὶ ἡδονικὸν βίον, ὑπάγειν αὐτοὺς τῷ τῶν πορνευόντων ἐπιτιμίῳ.

19 möchte Basileios also die Untreue der Asketen wie Hurerei bestrafen, d.h. nach Kan. 22 mit einer Busse von vier, nach Kan. 59 mit einer von acht Jahren. In Kan. 60 stellt er sie jedoch mit Ehebrechern, die man nach Kan. 58 für fünfzehn Jahre ausschliessen soll, gleich. Woher dieser Unterschied? Vielleicht hat Basileios, bei näherer Überlegung die Diskriminierung im zweiten Brief zwischen Jungfrauen und Asketen einsehend, sich im dritten Brief korrigiert. Möglicherweise hat er sich auch nicht mehr genau erinnert, was er im zweiten Brief geschrieben hatte — zwischen dem zweiten und dritten Brief liegt eine sehr bewegte Zeit — (1) und behandelt im letzten Schreiben folgerichtiger die Sünde der Jungfrauen und die der Asketen in der gleichen Weise.

Kan. 60 ist also von Basileios selbst (2): da er sich, allerdings in leicht abweichendem Wortlaut, der den Sinn nicht berührt, auch

(1) Vgl. die Einführung zum dritten Brief: 'Απὸ ὁδοῦ μακρᾶς ἐπανελθὼν (ἐγενόμην γὰρ μέχρι τοῦ Πόντου ἐκκλησιαστικῶν ἕνεκεν χρειῶν, καὶ κατ' ἐπίσκεψιν τῶν ἐπιτηδείων) καὶ τὸ σῶμά μου συντετριμμένον ἐπαναγαγὼν καὶ τὴν ψυχὴν μετρίως κεκακωμένος, ἐπειδὴ τὸ γράμμα τῆς εὐλαβείας σου ἐπὶ χεῖρας ἔλαβον, πάντων ἀθρόως ἐπελαθόμην, καὶ τῆς φωνῆς τῆς πασῶν ἐμοὶ ἡδίστης καὶ χειρὸς τῆς φιλτάτης ὑποδεξάμενος σύμβολα. Vgl. auch Anm. 3 bei Courtonne, II 208.

(2) Auch E. Seeberg ist der Zusammenhang zwischen Kan. 18/19 und Kan. 60 aufgefallen. Wenn er aber nicht, auf Grund der sicher richtig gesehenen Eigenart des dritten Briefes den zwei ersten gegenüber, a priori ausgeschlossen hätte, dass sich auch im dritten Schreiben persönliches Gut des Basileios befindet, wenn auch unpersönlich formuliert, wäre er vielleicht nicht zu der folgenden merkwürdigen Hypothese gekommen: « Mir will es so scheinen — und mehr möchte ich in diesem Fall nicht sagen —, als ob Basilius in can. 18 der Ansicht der Väter doch nicht nur seine eigene entgegenstellt, sondern auch, wie aus can. 60 in seiner kurzen, präzisen Form und aus der doppelten Behandlung derselben Frage zu schliessen wäre, irgend welche ihn bindende Verordnungen » (nicht von den Vätern?) « oder Gebräuche » (hätte Basileios es unterlassen, sich in Kan. 18 daranf zu berufen? Wie dem auch sei, die Formulierung in Kan. 60 wäre dann doch von ihm). « Jedenfalls ist hier dieselbe Sache zweimal behandelt. Amphilochius dürfte sich kaum zweimal danach erkundigt haben. Es ist wahrscheinlicher, dass Basileios in can. 18 der Ansicht der Väter widersprochen hat mit auf Grund der Quelle von can. 60, und diese Quelle später in can. 60 allein wiedergegeben hat », a.a.O. 22. Obwohl für E. Seeberg nur Kan. 65-84 wichtig waren, hätte der Fall von Kan. 18/19-60 ihn doch darauf aufmerksam machen sollen, dass Basileios sich wiederholt, s. auch Kan. 51-55 (s.u. S. 32) und oben S. 30 Anm. 3. Er hätte dann vielleicht auch entdeckt, dass Basileios selbst Kan. 80 verfasst hat.

bei Palladios findet (1), unterliegt es keinem Zweifel, dass dieser in letzter Instanz das corpus Basiliense 56-74 als Quelle für sein Kanonikon benützt hat.

c) Schwartz stützt seine Theorie nicht nur darauf, dass Basileios im dritten Brief offensichtlich älteres Material abgeschrieben hat (2), sondern auch auf die Annahme, dass sich zwei Gruppen von Kanones unterscheiden liessen, die zwei ältere Sammlungen verträten. Die erste Gruppe wäre eben das Korpus 56-74, die zweite Kan. 75-Anfangsworte des Kanons 85 (3).

Die Zäsur zwischen Kan. 55 und 56 ist klar: « Kanon 51 über die Bestrafung der Kleriker verweist auf Kan. 3 und 32; Kanon 52 kommt auf Kanon 33 zurück, offensichtlich weil Amphilochius noch einmal gefragt hatte; ebenso verhält sich Kanon 53 zu Kanon 30 (4); Kanon 54 verweist auf Kanon 8; Kanon 55 behandelt den Spezialfall, wie die Leute zu behandeln sind, die mit bewaffneter Hand Räuber angegriffen haben » (5). Dieser Teil bietet also keine eigentlichen Kanones, und das erklärt, warum das Kanonikon bzw. seine Vorlage ihn nicht übernommen hat. Wie schon gesagt (6), ändert sich das Bild mit Kan. 56 vollständig.

Eine zweite Trennungslinie sieht Schwartz zwischen Kan. 74 und 75. Er weist darauf hin, dass in Kan. 75-84 Fälle aus den Kan.

(1) Vgl. TURNER, a.a.O. 165, Kan. V: statt: τὸν χρόνον τοῦ ἐπὶ τῆς μοιχείας ἁμαρτήματος hat Kan. V τὸν χρόνον τοῦ ἐν τῇ μοιχείᾳ ἁμαρτήσαντος statt καθ' ἑαυτὴν, καθ' ἑαυτὸν statt πληρώσει, ἐκπληρώσει statt τὸ αὐτὸ καὶ ἐπὶ τῶν βίον μοναζόντων ἐπαγγειλαμένων, τὸ αὐτὸ δὲ κρατήσει καὶ τὸν τῶν μοναζόντων βίον ἐπαγγελλομένων. Das Kanonikon hat sich etwas mehr dem Text des 19. Kanons von Ankyra (s.u.S. 62. Anm. 4) angepasst.

(2) S.o. S. 6. Turner (a.a.O. 161 f.) weist ausserdem noch auf einige Abweichungen zwischen dem Basileiostext und dem Kanonikon hin: in einigen Fällen hätte Basileios, in den meisten anderen das Kanonikon den älteren Text besser bewahrt. Die Meinung, die Abweichungen im Kanonikon seien entweder einer Änderung oder der genaueren Überlieferung einer gemeinsamen Quelle zu verdanken, und nicht einer Umformung des Basileiostextes, stützt sich jedoch auf unbewiesene Annahmen. Übrigens trägt Turner seine Hypothese nur « versuchsweise » vor (a.a.O. 163).

(3) BK 331; KS 184.

(4) In Kan. 53 handelt es sich um eine χήρα δούλη, in Kan. 30 um eine freie Witwe, so dass die Übereinkunft nicht ganz stimmt.

(5) BK 327 f.

(6) S.o. S. 6

56-74 wiederholt und anders behandelt werden, und dass sich zwischen beiden Gruppen Widersprüche finden. Schwartz gibt aber den Inhalt der Kanones nicht immer exakt wieder (1). So betrifft Kan. 75 ein inzestuöses Verhältnis mit der Halbschwester (2), in Kan. 67 ist Inzest mit der eigenen Schwester gemeint (3). Das erklärt auch den Unterschied in der Epitimie: im 75. Kanon elf Jahre Busse; in Kan. 67 die Strafe für Mord, d.h. nach Kan. 56 zwanzig Jahre Exkommunikation.

Bezüglich Kan. 80 über Polygamie schreibt Schwartz: « Nach dem Wortlaut sollte man annehmen, dass diese Busse diejenige der Hurerei übertrifft, mit Kan. 59 verglichen, ist das Gegenteil der Fall. Dagegen passt Kanon 22 » (4). Wie wir gesehen haben, hat Basileios Kan. 80 selbst verfasst. Er kommt also für den Vergleich zwischen den beiden nach Schwartz schon vor Basileios formierten Gruppen nicht in Betracht. Ausserdem schwächt der Bischof die Aussage, die Sünde scheine ihm grösser als Hurerei, durch die Hinzufügung von « in gewisser Hinsicht » (τί) etwas ab. Auch ist der Unterschied in der Epitimie zwischen Kan. 80, der fünf Jahre öffentliche Busse auferlegt, und Kan. 59, der drei Jahre private und vier Jahre öffentliche Busse festsetzt, nicht so gross: ein Jahr Knien hält durchaus die Waage mit drei Jahren geheimer Busse.

(1) BK 328 f. und 330 f.

(2) Ὁ ἀδελφῇ ἰδίᾳ ἐκ πατρὸς ἢ ἐκ μητρὸς συμμιανθεὶς εἰς οἶκον προσευχῆς μὴ ἐπιτρεπέσθω παρεῖναι, ἕως ἂν ἀποστῇ τῆς παρανόμου καὶ ἀθεμίτου πράξεως. Μετὰ δὲ τὸ ἐλθεῖν εἰς συναίσθησιν τῆς φοβερᾶς ἁμαρτίας τριετίαν προσκλαιέτω . . .

(3) Ἀδελφομιξία τὸν τοῦ φονέως χρόνον ἐξομολογηθήσεται. Ἀδελφομιξία kommt im klassischen Griechisch nicht vor; Methodios, Symp. 1,2, PG 18, 41A verwendet den Ausdruck für die Ehe zwischen den Söhnen und Töchtern von Adam und Eva; so auch Diodoros von Tarsus, In Gen. 5,4 PG 33,1569 C. Ps. Caesarios von Nazianz, Dial. III 177. PG 38, 1145 nennt dagegen Herodias ἀδελφόμιγα, weil sie sowohl mit dem Bruder des Herodes als mit Herodes selbst verheiratet war. Nach E. Seeberg, a.a.O. 28 bedeutete ἀδελφομιξία in Kan. 67 « den intimen Verkehr » im Gegensatz « zu dem gelegentliche, doch nicht so intime Verfehlungen auf demselben Gebiet und in derselben Richtung ausdrückenden ἀδελφῇ ἰδίᾳ συμμιανθείς ». Vgl. jedoch für die Bedeutung von μιαίνω Kan. 21, s.o. S. 14 Anm. 7. Möchte man mit Schwartz zwei Quellen annehmen, ist die Lösung dieselbe wie für Kan. 83 und 72 (s.u.).

(4) BK 330.

Zu Kan. 81, über Abfall bei einem Barbareneinfall (1), bemerkt Schwartz, dass der 73. Kanon, über Verleugung Christi (2), erheblich strenger ist. Kan. 81 ist aber ebenfalls von Basileios selbst, wie auch Schwartz annimmt (3). Ausserdem handelt es sich in Kan. 81 um Abfall unter Gewalt, in Kan. 73 um freiwillige Apostasie. Deshalb bestimmt Kan. 73 lebenslängliches Weinen, ähnlich der Busse bei Gregor von Nyssa, der ebenso wie Basileios für « unfreiwilligen Abfall » einen befristeten Ausschluss kennt (4).

Kan. 82 über Eidbruch (5) könnte eine Widerholung von Kan. 64, der den ἐπίορκος betrifft (6), sein. Der ἐπίορκος ist sowohl der Eidbrüchige als der Meineidige.

Merkwürdigerweise unterlässt es Schwartz, gerade auf den einzig wirklich klaren Widerspruch zwischen den von ihm unterschiedenen Gruppen hinzuweisen, nämlich auf den zwischen dem 83. und dem 72. Kanon. In Kan. 83 heisst es: « Jene, die (aktiv) Divination betreiben und den Gewohnheiten der Heiden folgen, oder Heiden in ihre Häuser hineinlassen zur Herausfindung von magischen Mitteln und zur Sühnung, fallen unter den Kanon der sechsjährigen Busse » (7). Kan. 72 spricht von « einem, der (passiv) Seher befragt oder ähnliche Leute » (8); er zieht sich die Strafe

(1) Basileios unterscheidet zwei Gruppen: Jene, die mit grosser Gewalt und jene, die ohne *grosse* Gewalt gezwungen wurden; für den Text s.u. S. 53 Anm. 2.

(2) Ὁ τὸν Χριστὸν ἀρνησάμενος καὶ παραβὰς τὸ τῆς σωτηρίας μυστήριον ἐν παντὶ τῷ χρόνῳ τῆς ζωῆς αὐτοῦ προσκλαίειν ὀφείλει, καὶ ἐξομολογεῖσθαι χρεωστεῖ, ἐν τῷ καιρῷ ᾧ ἐκβαίνει τοῦ βίου τοῦ ἁγιάσματος ἀξιούμενος πίστει τῆς παρὰ Θεοῦ φιλανθρωπίας. Die Verwendung der Einzahl in diesem Kanon ist nicht zufällig: es handelt sich nicht um gruppenweisen Abfall, sondern um individuelle Apostaten.

(3) S.o. S. 22.

(4) ... εἴ τις ἠρνήσατο τὴν εἰς Χριστὸν πίστιν ἢ πρὸς Ἰουδαϊσμὸν, ἢ πρὸς εἰδωλολατρείαν, ἢ πρὸς Μανιχαϊσμὸν, ἢ πρὸς ἄλλο τι τοιοῦτον ἀθείας εἶδος αὐτομολήσας ἐφάνη·

1) ὁ μὲν ἑκουσίως ἐπὶ τὸ τοιοῦτον ὁρμήσας κακὸν, εἶτα καταγνοὺς ἑαυτοῦ, χρόνον τὸν τῆς μετανοίας ἔχει ὅλον τὸν τῆς ζωῆς αὐτοῦ ... ἐν δὲ τῇ ὥρᾳ τῆς ἐξόδου αὐτοῦ, τότε τῆς ἁγιασμάτος μερίδος ἀξιωθήσεται ...

2) Οἱ δὲ βασάνοις καὶ τιμωρίαις χαλεπαῖς αἰκισθέντες ἐν ῥητῷ χρόνῳ ἐπετιμήθησαν ... PG 45, 225CD.

(5) Καὶ περὶ τῶν ἐπιορκησάντων, εἰ μὲν ἐκ βίας καὶ ἀνάγκης παρέβησαν τοὺς ὅρκους ... Εἰ δὲ ἄνευ ἀνάγκης προδόντες τὴν ἑαυτῶν πίστιν ...

(6) Ὁ ἐπίορκος ἐν δέκα ἔτεσιν ἀκοινώνητος ἔσται· ...

(7) Für den griechischen Text s.u. S. 63.

(8) Ὁ μάντεσιν ἑαυτὸν ἐπιδοὺς ἢ τισι τοιούτοις, τὸν χρόνον τῶν φονέων καὶ αὐτὸς οἰκονομηθήσεται.

für Mord zu. Kan. 65 verhängt die gleiche Strafe für Zauberei und Magie (1). Befremdend ist nun, dass in Kan. 83 sogar die aktive Divination leichter bestraft wird als in Kan. 72 die passive Befragung von Sehern. Man könnte die Lösung suchen in dem Unterschied, den Gregor von Nyssa zwischen « freiwilliger » und « unfreiwilliger Beratung » (d.h. in Fällen von Verzweiflung) macht; die erste wird mit freiwilliger, die zweite mit unfreiwilliger Apostasie gleichgesetzt (2). Für einen solchen Unterschied gibt es jedoch weder in Kan. 65 und 72 einerseits noch in Kan. 83 andererseits einen Hinweis. Ausserdem wird das Vergehen in Kan. 83 nicht mit Abfall, sondern mit Mord gleichgestellt, und spricht Gregor von Nyssa nur von passiver Befragung. Es bleibt keine andere Lösung, als diese, dass Kan. 83 tatsächlich, wie auch schon die Formulierung zeigt, von einem anderen Gesetzgeber stammt, der, weil er in einem anderen Raum oder in einer anderen Zeit lebte, entweder Divination und Magie milder oder die Strafe der Exkommunikation schwerwiegender beurteilte, als die Kanones 65 und 72 (3).

Dass aber Kan. 82 und Kan. 83 aus einer anderen Quelle herrühren als Kan. 64 und Kan. 65 und 72, zeigt noch nicht, dass Kan. 56-74 auf der einen und Kan. 75-84 auf der anderen Seite

(1) Ὁ γοητείαν ἢ φαρμακείαν ἐξαγορεύων τὸν τοῦ φονέως χρόνον ἐξομολογήσεται, οὕτως οἰκονομούμενος ὡς ἐν ἐκείνῳ τῷ ἁμαρτήματι ἑαυτὸν ἐλέγξας. (vgl. auch Kan. 7, s.u. S. 55).

(2) Vgl. Kan. 3 PG 45, 225D-228A.

(3) Im römischen Strafrecht hat « die Magie immer zu den schwersten und bei den allgemeinen Abolitionen regelmässig ausgenommenen Verbrechen gehört. Die Strafe ist für den Magier selbst der Tod ... selbst für den Besitz magischer Bücher wird je nach dem Stand Deportation oder Hinrichtung angedroht », TH. MOMMSEN, a.a.O. 643. Für Divination schwanken die Strafen aber auch im profanen Recht: « Constantin hat die Haruspicin ausdrücklich gestattet und selbst angewandt, auch die Divination überhaupt wenigstens toleriert, Magnentius sogar die nächtlichen Caeremonien wiederum freigegeben. Aber nachdem Constantius diesen Gegner überwältigt hatte, wurde die Divination in allen ihren Formen ausdrücklich und bei Todesstrafe untersagt. Dies Verbot hat zwar Julian wieder aufgehoben und auch Valentinian I. hat in einem merkwürdigen Erlass wenigstens die alten Haruspicin geschützt — (Anm. 1) Im Ostreich hat Valens noch bei Lebzeiten des Bruders die Divination wie Constantius mit Todesstrafe bedroht ... —. Aber mit der Christianisirung des Reiches wurde die mit der neuen Staatsreligion unvereinbare Divination definitiv verboten. Seitdem wird sie als Delict behandelt, welches indess immer noch von der Magie unterschieden und minder schwer bestraft ward », ebd., a.a.O. 864 f.

zwei schon vor Basileios formierte Sammlungen bildeten. Es wäre noch durchaus möglich, dass der dritte kanonische Brief ein von dem Bischof aus einzelnen Kanones zusammengesetztes Agglomerat darstellt. Für den Beweis der ersteren Theorie darf man, solange man die Abhängigkeit des Basileios von älteren Sammlungen nicht gezeigt hat, nur Kriterien in den Briefen des Bischofs selbst verwenden (1).

Weiter führt Schwartz für die Annahme einer Zäsur zwischen Kan. 74 und 75 an: « Am Schluss » (d.h. in Kan. 84) (2) « wird ähnlich wie im 74. Kanon eingeschärft, dass bei der Busse nicht so sehr auf die Zeit, wie auf die Art und den Ernst der Busse zu achten sei » (3). Tatsächlich wird dieser Grundsatz nicht wie in anderen Fällen (4) einem bestimmten Kanon hinzugefügt, sondern allgemein in einem eigenen Paragraph betont, der sich auf alle vorhergehenden Kanones bezieht: « Jeder aber der oben beschriebenen Sünder... » (5). Andererseits wird auch in Kan. 71 ein allgemeines Prinzip, das auf alles Vorangegangene zurückgreift, ausgesprochen: « Wer an einer der oben erwähnten Sünden mitschuldig war, und nicht bekannt hat, sondern überführt worden ist ... » soll ebenso lang büssen wie der Täter (6). Auf diesen Kanon folgen dann noch jene über die Befragung von Sehern und über Apostasie. So

(1) Diese methodologische Voraussetzung hat E. Seeberg nicht beachtet. Auf Grund der XVI syrischen Kanones schliesst er, dass Kan. 65-84 eine eigene Gruppe bilden, und infolgedessen auch Kan. 56-64 ein Ganzes formen. Aus Widersprüchen, die er zwischen einzelnen Kanones aus der ersten Gruppe einerseits und aus der zweiten Gruppe andererseits zu entdecken meint, folgert er dann, dass beide von verschiedenen Quellen herrühren (a.a.O. 24-26). Erst dann versucht er die Priorität der XVI Kanones vor jenen des Basileios zu beweisen (a.a.O. 26 ff.).

(2) S.o. S. 23 f.

(3) BK 331.

(4) Vgl. Kan. 3, 7, 54.

(5) Ἐὰν μέντοι ἕκαστος τῶν ἐν τοῖς προγεγραμμένοις ἁμαρτήμασι γενομένων σπουδαῖος γένηται ἐξομολογούμενος, ὁ πιστευθεὶς παρὰ τῆς τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίας λυεῖν καὶ δεσμεῖν, εἰ φιλανθρωπότερος γένοιτο, τὸ ὑπερβάλλον τῆς ἐξομολογήσεως ὁρῶν τοῦ ἡμαρτηκότος, εἰς τὸ ἐλαττῶσαι τὸν χρόνον τῶν ἐπιτιμίων, οὐκ ἔσται καταγνώσεως ἄξιος, τῆς ἐν ταῖς Γραφαῖς ἱστορίας γνωριζούσης ἡμῖν τοὺς μετὰ μείζονος πόνου ἐξομολογουμένους, ταχέως τὴν τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίαν καταλαμβάνειν.

(6) Ὁ συνεγνωκὼς ἑκάστῳ τῶν προειρημένων ἁμαρτημάτων καὶ μὴ ὁμολογήσας, ἀλλ' ἐλεγχθείς, τοῦ τοσούτου χρόνου εἰς ὃν ὁ ἐργάτης τῶν κακῶν ἐπιτετίμηται, καὶ αὐτὸς ἔσται ἐν ἐπιτιμίῳ.

wie nun Kan. 71 offensichtlich ohne Bedenken hinsichtlich seiner logischen Einordnung eingefügt ist, so folgt auch aus dem Inhalt von Kan. 74 noch nicht, dass er als ein Abschluss der vorhergehenden Kanones gemeint war. Dass Basileios am Schluss des Briefes, d.h. in Kan. 84, dessen Verfasser, wie wir gesehen haben, er wahrscheinlich selbst ist (1), den Grundsatz von Kan. 74 wiederholt, braucht nicht zu verwundern.

Als drittes Argument erwähnt Schwartz den Umstand, dass man im 75. Kanon, « dem ersten dieses Abschnittes », abermals eine ähnliche, oder sogar eine genauere Beschreibung der ersten beiden Busstufen findet wie in Kan. 56 (2). Auch hier ist der Zufall nicht auszuschliessen. Im zweiten Brief, der sonst die Busstufen nicht erwähnt, erscheinen sie plötzlich alle vier in Kan. 22; unverkennbar hat Basileios hier einfach einen älteren Text abgeschrieben und sich wiederum um einen logischen Aufbau nicht gekümmert. Dasselbe könnte auch mit Kan. 56 und 75 der Fall sein.

Schliesslich würde die Zäsur aus den XVI syrischen Kanones und aus einer ebenfalls syrischen Übersetzung der Briefe des Basileios hervorgehen. Nach dem X. Kanon (= 74. Bas.) findet sich der Zusatz (in der griechischen Version von Schwartz): οὐδὲ ἐξετάζονται οἱ τοιάδε τολμῶντες ἐν τῷ σώματι τοῦ Χριστοῦ (3). Schwartz kommentiert: « Damit werden die folgenden Kanones gewissermassen als ein Nachtrag zu den ersten 10 bezeichnet. Die, nicht mit derjenigen der 16 Kanones zu verwechselnde Übersetzung der Basiliusbriefe gibt diesen, dem griechischen Text des Basilius fremden Zusatz in folgender Weise wieder: οὐ γὰρ ἐξετάζει ἐν τῷ σώματι τοῦ Χριστοῦ τοὺς τὰ τοιάδε τολμῶντες (4). Als Subjekt soll Basilius gedacht werden. Das ist eine in den Text geratene Randbemerkung des gelehrten Redaktors der im Cod. Paris. syr. 62 übersetzten Kanonessammlung, der die antiochenischen

(1) S.o. S. 24.

(2) BK 331

(3) Lā dēyn meṯmnēyn hānōn d-ḏ-ak hālēyn mamrḥīn b-pagrā da-Mšīḥā. F. Nau übersetzt: « Car (sic) ceux-là ne sont pas comptés parmi ceux qui se rébellent contre le corps du Messie »; mrāḥ bedeutet aber kaum « se rebeller »; das Verbum ist wohl eine Übersetzung von τολμάω, das dann nur schwierig auf ἐν τῷ σώματι bezogen werden kann.

(4) Der syrische Text, der Schwartz in Fotographie vorlag (vgl. BK 324) und noch nicht herausgegeben ist (vgl. I. ORTIZ DE URBINA, *Patrologia Syriaca* (Roma 1965²) 248), war uns unzugänglich.

Kanones ebenso eingesehen hatte wie das κανονικόν des Palladius » (1).

Der Sinn des Satzes ist unklar. Die annehmbarste Hypothese scheint uns, dass die Glosse ursprünglich für Kan. 73 über Apostasie, die lebenslänglichen Ausschluss zufolge hatte, gemeint war. Vom Rande ist die Bemerkung dann später zum Kan. 74 geraten. Wenn man aber annimmt, dass sie von Kan. 74 hervorgerufen wurde, ist zu bedenken, dass auch abgesehen von ihr, die Kanones, die dem 74. folgen, den Eindruck machen, ein Nachtrag zu sein: der Verfasser hat die logische Reihenfolge nicht beachtet. Wenn nun Kan. 74 den Zusatz veranlasst hat, ist die Stelle dieser Bemerkung vor Kan. 75 usw. nicht daraus zu erklären, dass der Abschreiber diese Kanones als einen Nachtrag betrachtete, sondern aus der unlogischen Stelle des Kanons 74 (2).

So gibt es in dem dritten Brief des Basileios selbst keine Hinweise für eine Unterscheidung von zwei Gruppen Kanones. Da das Kanonikon von ihm abhängt, kommt auch die Gegebenheit, dass dieses mit Kan. 74 abbricht, als Argument nicht in Betracht. Für diese Merkwürdigkeit muss man eine andere Erklärung suchen (3).

2. – *Hat Konstantinopel 382 Kan. 56-74 angeeignet und erlassen?*

Obwohl das Kanonikon auf Basileios zurückgeht, könnte die zweite These von Schwartz insofern richtig sein, als Konstantinopel 382 einen Teil des dritten Briefes sich zu eigen gemacht hätte. Wie gesagt, bejaht Schwartz die theoretische Möglichkeit einer solchen Annahme. Für die Verbindung zwischen dem Kanonikon und Konstantinopel 382 stützt er sich, ausser auf die Überschrift (4), darauf, dass im Kanonikon zwischen Kan. 72 und 73 folgender Kanon eingeschoben ist: Πάντας τοὺς μὴ θεολογοῦντας τὴν ὁμοούσιαν Τριάδα κατὰ τὸν ἐν Ἀντιοχείᾳ ἐκτεθέντα τόμον Πνευματομάχους χρῆναι καλεῖν (5) Der Kanon entspräche dem 5. von Konstantinopel: Περὶ τοῦ τόμου τῶν δυτικῶν, καὶ τοὺς ἐν Ἀντιοχείᾳ ἀποδεξάμεθα τοὺς μίαν ὁμολογοῦντας Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ Ἁγίου Πνεύματος θεότητα. Tatsächlich stimmen beide Kanones inhaltlich überein, aber keineswegs im Wortlaut. Welcher Kanonessammler hätte es gewagt, die Formulierung so zu änderen? Es ist weit wahrscheinlicher, dass Kan. XVIII des Palladios von einer anderen Lokalsynode stammt.

Schwartz argumentiert weiter: « ... auf die Kanones folgt ein Stück » (d.i. Kan. XXI Pall.) « über falsche Ankläger in geistlichen Dingen, das als Korollar zum 6. konstantinopler Kanon angesehen werden kann: er ist aus anderen Hss. von Pitra in den Monumenta iuris ecclesiastici Graecorum I, 514 abgedruckt » (1). Hier trifft die Einwendung von E. Honigmann zu: « Il suffit de comparer le second canon de 382 réglant la procédure à suivre en cas de plainte contre des évêques ou d'autres ecclésiastiques, avec le 21e canon d'Amasée, qui concerne en général les faux accusateurs, laïques ou clercs (le mot ' évêque ' n'y figure nulle part), pour se convaincre qu'il s'agit de deux règles tout à fait différentes. Une fois retrouvé, le canon 21 a été conservé dans les rédactions ultérieures du *Syntagma des XIV titres* comme une pièce unique; on le rencontre en effet dans les manuscrits suivants ... » (es folgt eine Liste) (2).

Eine der von Schwartz hervorgehobenen Beziehungen des Kanonikons zu Konstantinopel lässt sich nicht abstreiten: es bietet am Schluss « das Verzeichnis der Bischöfe, die an der konstan-

(1) BK 333; KS 184 f.
(2) Vgl. für den Kontext oben S. 36 Anm. 5.
(3) S.u. S. 45, Anm. 1.
(4) Vgl. oben S. 23 (a).
(5) TURNER, a.a.O. 167. Nach Turner (a.a.O. 161) passte der Kanon gut zu der geschichtlichen Lage, in der Konstantinopel 381 gehalten wurde. Wenn der Kanon aber von Konstantinopel 381 erlassen worden wäre, hätte er sich doch wohl in mehreren Handschriften gefunden. Turner sieht eine weitere Bestätigung darin, dass Palladios an Ephesus 431 teilnahm, zu dessen geschichtlichem Kontext der Kanon ebenfalls passen würde. Die Relevanz dieses Umstandes für unsere Frage entgeht uns.

(1) BK 319; vgl. auch 325: « Valerian von Ikonion reihte die Kanones dieses κανονικόν denen von Konstantinopel an, mit Recht: der ... Kanon über die Pneumatomachen kann nur auf der Synode von 381 oder 382 beschlossen sein. Nur darin irrte er sich, dass er sie der ersteren zuwies: wären sie schon 381 festgesetzt, so hätten sie von Anfang an und in der ganzen Überlieferung mit diesen vereinigt sein müssen ».
(2) E. HONIGMANN, *Trois mémoires posthumes d'histoire et de géographie de l'Orient Chrétien* (Subsidia Hagiographica 35. Bruxelles 1961) 62. Übrigens wäre auch nach ihm Kan. XVIII nichts anders als « une autre manière de rendre le continu » des 5. Kanons, vulg. a.a.O. 61 f.

tinopler Synode von 381 teilnahmen, das griechisch sonst nicht existiert » (1).

Schwartz' letztes Argument wird von E. Honigmann zusammengefasst und in Frage gestellt: « Quelque temps après la découverte des '21 canons de 381 (382)' et leur édition dans la première recension du *Syntagma*, un autre connaisseur des écrits de S. Basile le doit avoir constaté que 19 de ces 21 canons sont essentiellement identiques aux canons 56-74 de ceux que Jean III » (d.h. Johannes Scholastikos) « avait tirés de la 'troisième lettre canonique à Amphiloque' ». In einer Anmerkung fügt er hinzu: « Schwartz (2) a trouvé une trace de ce travail d'identification. Dans le *cod. Paris. syr. 62*, les canons de S. Basile sont ordonnés autrement que d'habitude. Les canons 56-83 y suivent immédiatement les canons 1-16 de la première lettre (ep. 188); et avant le 56e canon, qui correspond au premier des 21 d'Amasée, on trouve la remarque suivante (retraduite (3) en grec par Schwartz): 'À partir du passage qui, dans *la Lettre aux évêques*, commence par les mots τῶν ὁμολογούντων τὰ αὐτῶν ἁμαρτήματα, il croit (selon Schwartz 'S. Basile croit', corrigé par une main tardive en: 'je crois') qu'il faut dire conformément au sens de ce que les Pères nous ont transmis etc.'. Schwartz suppose que la 'lettre aux évêques' doit signifier une circulaire des évêques de 382 qui, par le moyen du κανονικόν de Palladios d'Amasée, est entrée dans le *Corpus canonum* de l'Église grecque; et il renvoie aux circulaires analogues envoyées par les synodes canoniques de Gangres et d'Antioche. Il suppose en outre que cette remarque est 'une scolie ou un en-tête que le traducteur syrien a trouvé dans un exemplaire des lettres de S. Basile'. Ne serait-ce pas plutôt une observation de l'auteur de la seconde *recensio* du *Nomocanon* ou de celui de la seconde *redactio* du *Syntagma*, qui, ayant comparé les canons d'Amasée avec les canons 56-74 de S. Basile, s'était rendu compte qu'ils avaient la même 'δύναμις'? » (4). Der Vorteil dieser

(1) BK 319; für die Liste s. C.H. TURNER, a.a.O. 168 ff.

(2) KS 184, vgl. BK 325: « Περὶ τῶν λόγων οἳ ἄρχονται ἐν τῷ πρὸς τοὺς ἐπισκόπους γράμματι ἀπὸ τῶν ὁμολογούντων τὰ αὐτῶν ἁμαρτήματα, οὕτως νομίζει (in νομίζω von junger Hand korrigiert) δεῖν λέγειν κατὰ τὴν δύναμιν τῶν ἡμῖν ἀπὸ τῶν πατέρων παραδεδομένων ».

(3) Schwartz will keine Retroversion bieten, sondern lediglich eine griechische Übersetzung, vgl. Athan. VI 135

(4) E. HONIGMANN, a.a.O. 61.

Lösung ist, dass man den Text lesen kann, so wie er vorliegt: « *ich* urteile ... ».

So hängt die Annahme eines Zusammenhanges zwischen Konstantinopel 382 und dem Kanonikon ab von der Zuverlässigkeit der Überschrift und von dem Vorhandensein der Bischofsliste am Schluss der Schrift. Gegen die Zuverlässigkeit des ersten Satzes der Überschrift (1) spricht erstens, dass nicht alle sechs vorhergehenden Kanones von Konstantinopel 381 sind, zweitens dass Kan. XVIII und XXI überhaupt nichts mit Konstantinopel zu tun haben, und drittens die Unwahrscheinlickheit, dass eine Synode ihre Kanones « aus einem Privatbrief herausgefischt hätte » (2). Beim letzten Punkt könnte man zwar einwenden, dass der dritte Brief nicht sosehr ein persönliches Schreiben ist, sondern eine Sammlung von traditionellem oder wenigstens in der Schrift fundiertem kirchenrechtlichem Material sein will; aber es ist gut möglich, dass es sich um eine lokale Tradition handelte, die eine Synode einer anderen Provinz nicht ohne weiteres zu übernehmen geneigt war. Jedenfalls waren die Briefe, trotz der These von K. Bonis, der versucht zu beweisen, Basileios hätte den von ihm gesammelten Richtlinien eine allgemeine Gültigkeit zugedacht (3), nicht als Enzykliken gemeint: sogar der Bruder des Verfassers, Gregorios von Nyssa, Suffragan von Kaisareia (4), hat die Briefe an Amphilochios offenbar nicht gekannt (5). Auch das Rühmen des Johannes Scholastikos (565-577) in der Vorrede seiner Συναγώγη κανόνων in 80 Titeln, er hätte im Gegensatz zu einem Vorgänger, der eine Sammlung in 60 Titeln redigiert hatte, die Kanones des Basileios hinzugefügt — er selbst kannte auch nur noch den zweiten und dritten Brief (6) —,

(1) C. H. TURNER, a.a.O. 162 bemerkt mit Recht, dass dies « external testimony remains solitary and unique ». Das wäre andererseits tatsächlich zwar für Konstantinopel 381 unverständlich, bei einer lokalen Synode jedoch nicht undenkbar gewesen.

(2) Vgl. oben S. 20.

(3) K. BONIS, a.a.O. 65 ff.

(4) H. G. BECK, a.a.O. 159; A. H. M. JONES, *The Cities of the Eastern Roman Provinces* (Oxford 1971²) 183.

(5) Gregor von Nyssa kennt nicht nur ein anderes Bussystem, sondern auch die Epitimien sind verschieden von jenen von Basileios; auch fehlen Kanones z.B. für Tri- bzw. Polygamie oder Gelübdebruch bei ihm. Es ist ein Rätsel, woher Gregor sein Material hat.

(6) H. G. BECK, a.a.O. 423.

zeigt die anfänglich geringe Verbreitung selbst des dritten Schreibens des Basileios. Schliesslich wäre es merkwürdig, wenn Konstantinopel 382 nur einen Teil statt des ganzen Briefes übernommen hätte. So gibt es gute Gründe an der Zuverlässigkeit des ersten Satzes der Überschrift zu zweifeln.

Im nächsten Abschnitt werden wir zeigen, dass es durchaus denkbar ist, dass die Bischofsliste ursprünglich den vier echten Kanones von Konstantinopel 381 folgte, und dass man diese Kanones später entfernt hat, wodurch die Unterzeichnungen der Bischöfe gleich hinter das Kanonikon gerieten, mit dem sie nichts zu tun hatten. So wird auch der letzte Hinweis für die Verbindung des Kanonikons mit Konstantinopel wegfallen. Dies ist nicht unwichtig für die Bussgeschichte; denn auf diese Weise bleibt es eine offene Frage, ob man in Konstantinopel gegen Ende des vierten Jahrhunderts das gleiche Rekonziliationssystem handhabte wie in Kaisareia (1).

3. – *Die Aktivität des Palladios und Valerianos bezüglich des Kanonikons*

Die letzte These von Schwartz ist, die XXI Kanones wären von Palladios in ein Kanonikon aufgenommen, aus dem Valerian sie wieder herausgelöst und zu den konstantinopler Kanones gestellt hätte (2). Der Text der Überschrift besagt, dass man die XXI Kanones im Kanonikon des Palladios gefunden hat, und dass sie von Valerian zusammen mit den übrigen Kanones von Konstantinopel 381 besorgt würden (κομισθέντες) (3). Man behauptet also

(1) Jedenfalls gab es zur Zeit von Nestorios (428-431) dort keine ἀκρόασις als beabsichtigte geheime Busstufe; er macht seinen Gläubigen den gleichen Vorwurf wie Chrysostomos (s.o. S. 27), vgl. Über Hebr 3,1, F. LOOFS, *Nestoriana* (Halle a.S. 1905) 241; PG 64,489 (s. F. VAN DE PAVERD, a.a.O. 448 f.). Andererseits gab es in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts die « Hörer », wie aus einem Brief einiger monophysitischer Bischöfe in der Hauptstadt an ihre Amtskollegen in Syrien hervorgeht (vgl. I. E. RAHMANI, *Studia Syriaca* 3, 46; F. NAU, Revue d'Orient Chrétien 14 (1909) 47); sie verlassen die Kirche zusammen mit den Katechumenen, die im syrischen Text « auditores » genannt werden, vgl. F. VAN DE PAVERD, a.a.O. 457 f.

(2) S.o. S. 39 Anm. 1.

(3) S.o. S. 28.

nicht, dass Valerian die Kanones « zu den bekannten konstantinopler Kanones stellte » (1); Valerian hat das Material dem Palladios verschafft und nicht umgekehrt (2). Was ist dann aber mehr auf der Hand liegend, als die Annahme, dass Valerian von Ikonium die Kanones direkt von seinem Vorgänger Amphilochios, dem Basileios seine Briefe schickte, übernahm und sie dem Palladios vermittelte? (3)

Der letzte Satzteil der Übersicht versichert, die XXI Kanones wurden « mit den übrigen von den 150 Vätern in Konstantinopel unter Nektarios erlassenen Kanones » von Valerian dem Palladios besorgt (4). Nach Schwartz versteht V. N. Beneševič diese Worte « richtig von den Kanones (5,6 vnlg.), die auf der zweiten konstan-

(1) BK 321.

(2) E. Honigmann, der offenbar seine nachgelassenen Schriften nicht mehr überprüft hat — sie sind « preparés pour l'impression par PAUL DEVOS, Bollandiste » — hat einfach angenommen, dass Schwartz den Text in unserem Sinne auslegte: « Selon Ed. Schwartz, A. Bretz et d'autres, ce serait celui-ci » (Valerian) « qui aurait apporté à Palladios ces canons attribués aux 150 Pères de l'an 381 », a.a.O. 58. Bei A. BRETZ haben wir in seinen *Studien und Texte zu Asterios von Amasea*, Texte und Unters. 40. Leipzig 1914, nur eine Bezugnahme auf unsere Frage gefunden: « Die Busskanones des Basilius stimmen teilweise mit denen der 2. ökumenischen Synode von Konstantinopel (381) überein. Eine Sammlung dieser Kanones veranstaltete Palladios, der Nachfolger des Asterios. Von diesem κανονικόν liegt in einem Patmiensis eine Teilrezension vor, die mit einem Verzeichnis der Teilnehmer an jener Synode schliesst. An erster Stelle ist dort, wie Schwartz [S. 31 f. (= BK 320)] erkannt hat, der Bischof von Amasea genannt. Dies kann schon deshalb nicht Palladios sein, weil er um 381 noch nicht Bischof von Amasea war; also ist damit wahrscheinlich sein Vorgänger Asterios bezeichnet. Wenn nun Schwartz meint, von ihm habe Palladios sein Interesse für die Bussdisziplin übernommen [S. 33 (= BK 321)], so darf er sich wohl dafür nicht auf unsere Busspredigt (De paenitentia, PG 40,352C-369C) berufen, die sich doch mit den Fragen, um die es sich in den Kanones handelt, eigentlich nicht beschäftigt », a.a.O. 77 Anm. 1.

(3) Honigmann versteht nicht recht, warum ein Bischof von Ikonium diese Kanones seinem Kollegen von Amasea zugeschickt hätte, und meint deshalb « qu'il s'agit plutôt d'un autre Valérien, évêque d'Amasée, inconnu par ailleurs, qui rentrant de Constantinople entre 381/2 et 431, aura rapporté ces canons dans son propre évêche », a.a.O. 58. Der Grund könnte aber der gleiche gewesen sein, der Amphilochios veranlasste den Bischof von Kaisareia um kirchenrechtliches Material zu bitten.

(4) S.o. S. 28. (d).

tinopler Synode im Jahre 382 beschlossen wurden (¹); denn nur dieser präsidierte Nektarios, die erste im Jahre 381 wählte und ordinierte ihn, nachdem ihr Vorsitzender Meletius von Antiocheia gestorben war » (²). Die Überschrift versichert aber nicht nur, dass die Kanones unter Nektarios, sondern auch dass sie « von den 150 Vätern» beschlossen wurden, und dies kann sich nur auf die Synode von Konstantinopel 381 beziehen (³).

Nun lässt sich die folgende Hypothese aufstellen: es ist nicht undenkbar, dass die Überschrift sich nicht auf die spurii Kan. 5 und 6 bezieht, sondern auf die echten Kanones 1-4, die Valerian sehr wohl zusammen mit den Kanones des Basileios von Amphilochios, der das ökumenische Konzil sicher besuchte (⁴), geerbt haben kann; auf die gleiche Weise könnte auch die Bischofsliste in seine Hände gelangt sein. Die echten Kanones von Konstantinopel 381 hätte Valerian dann dem 74. Kanon des Basileios –allerdings

(¹) Nach Beneševič (a.a.O. 240) hat der Abschreiber den Text verdorben, indem er schrieb: τῆς αὐτῆς ἐν ΚΠ. ἁγίας συνόδου. Der ursprüngliche Text wäre gewesen: 1) Κανόνες τῆς ἐν ΚΠ. ἁ. συνόδου (d.h. Konstantinopel 381) und: 2) Οἱ λοιποὶ κανόνες οἱ ἐκτεθέντες ἐν ΚΠ. ἐπὶ τοῦ μακαρ. Ν. παρὰ τῶν ρν′ (d.h. Konstantinopel 382). Unter 2) gehörte das Kanonikon, dessen XVIII. und XXI. Kanon auch nach Beneševič auf Kan. 5 und 6 vulg. zurückgingen.

Übrigens korrigiert Schwartz hier stillschweigend eine Anmerkung in BK 325 (Anm. 1), wo er über die Kanones 5 und 6 und über die Auffassung von Beneševič schrieb: « Das wird wichtig für den 5. und 6. konstantinopler Kanon, die gewöhnlich der zweiten Synode zugeschrieben werden: ich glaube, dass Beneschewitsch Recht hat, wenn er sie der ersten zuweist (240,2) ».

(²) KS 182.

(³) Übrigens, wer führte den Vorsitz nach dem Tod des Meletios und nach dem Verzicht des Gregor von Nazianz? Vielleicht der neugewählte Nektarios, und wurde Kan. 1-3 dann unter seinem Vorsitz angenommen? I. Ortiz de Urbina, *Nizäa und Konstantinopel* (Mainz 1964) 205 schreibt: « Anschliessend » (d.h. nach der Wahl von Nektarios) « befassten sich die Konzilsväter mit den juristischen Fragen. Die Frucht ihrer Arbeit sehen wir in den Kanones . . . ». Damit wären dann Kan. 1-3 gemeint; denn nach demselben Verfasser ist es wahrscheinlich, dass die Annahme des 4. Kanons (der den Kandidat Maximus als einen falschen Bischof erklärt) « bereits zu Beginn des Konzils erfolgte, noch vor der endgültigen Neuwahl eines Bischofs für die Hauptstadt », a.a.O. 250. Jedenfalls richteten die Väter erst am Schluss der Synode an Theodosios die Bitte, ihre Beschlüsse zu ratifizieren, a.a.O. 206.

(⁴) Vgl. Mansi III 526C; BK 326.

ist nicht klar, aus welchen Gründen eben diesem Kanon–(¹) hinzugefügt oder dem XXI. Pall., wenn er diese Satzung (vielleicht von einer Synode in Lykaonia) schon in das corpus Basiliense einverleibt hatte. Möglicherweise hatte er auch schon Kan. XVIII Pall. gegen die Pneumatomachen vor den 73. Kanon über Apostasie gesetzt. Dass der Entdecker des Kanonikons in Amasea, der unter Umständen — nach E. Honigmann wäre der Patriarch Eutychios (552-565) der Entdecker (²) — über die sechs Konstantinopel 381 zugeschriebenen Kanones verfügen konnte, die echten Kanones, die sich im Kanonikon hinter dem 74. Kanon, bzw. dem XXI., befanden, nicht wiederholt hat, ist verständlich. Er hat jedoch die Bischofsliste stehen lassen; und dieses Verzeichnis jetzt am Schluss des Kanonikons muss der Anlass zu dem im ersten Satz der Überschrift ausgesprochenen Missverständnis gewesen sein, die Kanones seien von Konstantinopel 381 (³).

III. – Die Synode von Ankyra 314 und die Synoden von Kaisareia

Wir hatten uns zur Aufgabe gestellt, auch eine Alternative für die Antwort von Schwartz auf die Frage nach den Quellen des Basileios zu bieten. Engen wir aber zunächst noch etwas mehr den Bereich der Möglichkeiten ein. Aus dem gleichen Grund, warum Antiocheia schon von vornherein nicht in Frage kommt, dem Bischof von Kaisareia Busskanones geliefert zu haben, scheidet auch die Tradition aus, die uns der kanonische Brief des Gregor von Nyssa überliefert hat: auch hier fehlt die Stufe des Mitste-

(¹) Vielleicht hat Valerian zunächst nur einen Teil der Kanones von Basileios geschickt, während er vorhatte, den zweiten Teil später zu schicken, wozu er dann nicht mehr gekommen ist. Oder vielleicht ist in Amasea ein foglio mit einem Teil der Kanones verloren gegangen.

(²) A.a.O. 59; s. auch S. 63: « La découverte du *canonicon* d'Amasée n'était donc pas tombée dans l'oubli, mais fut remarquée par les canonistes postérieurs. Cela prouve que la présence de ces pièces (21 canons et liste des Pères de 381) dans les deux mss. de Patmos n'est pas due au caprice d'un moine qui, copiant des textes canoniques, les aurait arbitrairement insérés dans un manuscrit quelconque; qu'ils s'agit au contraire d'une travaille importante qui doit avoir fait sensation. Cela nous semble confirmer l'hypothèse que cette découverte peut être attribuée à un personage en vue, comme l'était le patriarche Eutychios ».

(³) S.o. S. 28 (a).

hens (1). Was die Busspraxis in der dioecesis asiana, bzw. in der provincia Phrygia Pacatiana betrifft, gewinnt man aus dem 2. Kanon von Laodikeia den Eindruck, dass die einzelnen Bischöfe nicht nach synodalen Kanones vorgingen. Der Kanon sagt einfach, dass man die verschiedenen Sünder nach Auferlegung einer der Schwere der Sünde entsprechenden Bussfrist aufnehmen soll (2). Die Synode von Laodikeia lässt sich leider nicht datieren. Der terminus post quem scheint 325 zu sein (3), so dass es möglich wäre, dass spätere Synoden Bussfristen festgesetzt haben. Andererseits weist der Umstand, dass Amphilochios von Ikonium, der aus Kappadozien gebürtig war, seinen Freund Basileios um Busskanones gebeten hat, darauf hin, dass er sie nicht im Archiv seines Bistums vorfand.

Es gibt auch in einigen Punkten Widersprüche zwischen den Kanones von Neokaisareia 314/325 und jenen von Nikaia 325 und den Bestimmungen bei Basileios. So legt Nikaia, Kan. 12 jenen, die sich nach der Taufe wieder beim Militär einreihen lassen, eine Busse von drei Jahren Hören und zehn Jahren Knien auf. Basileios schreibt (Kan. 13): « Unsere Väter rechneten Morde, im Kriege begangen, nicht unter die Morde (4). Mir scheint, weil sie jenen, die für Sittlichkeit und Frömmigkeit stritten, verziehen. Vielleicht ist es jedoch ratsam, ihnen drei Jahre die Kommunion allein zu versagen » (d.h. drei Jahre Mitstehen), « weil ihre Hände nicht rein sind » (5).

(1) S.o. S. 21 Ausserdem kennt Gregor zwar den befristeten Ausschluss vom Wortgottesdienst als erste Rekonziliationsstufe, bezeichnet sie aber nicht als « Weinen ».

(2) Περὶ τοῦ, τοὺς ἐξαμαρτανόντας ἐν διαφόροις πταίσμασι, καὶ « προσκαρτεροῦντας τῇ προσευχῇ » (Apg. 1, 14; Rm 12,12; Kol 4,12) τῆς ἐξομολογήσεως καὶ τῆς μετανοίας, καὶ τὴν ἀποστροφὴν τῶν κακῶν τελείαν ποιουμένους, κατὰ τὴν ἀναλογίαν τοῦ πταίσματος καιροῦ μετανοίας δοθέντος αὐτοῖς, τοὺς τοιούτους διὰ τοὺς οἰκτιρμοὺς καὶ τὴν ἀγαθότητα τοῦ Θεοῦ προσάγεσθαι τῇ κοινωνίᾳ.

(3) Vgl. H. G. BECK, a.a.O. 50: « Die Datierung schwankt sehr, etwa zwischen 325 und 381 ».

(4) Nach Basileios ging es hier um vorsätzlichen Mord, vgl. Kan. 8: Ἑκούσιον δὲ πάλιν παντελῶς, καὶ οὐδεμίαν ἀμφιβολίαν ἔχον, οἷόν ἐστι τὸ τῶν λῃστῶν καὶ τὸ τῶν πολεμικῶν ἐφόδων . . . οἵ τε ἐν τοῖς πολέμοις ἐπὶ φόνους ἔρχονται, οὔτε φοβῆσαι, οὔτε σωφρονίσαι, ἀλλ' ἀνελεῖν τοὺς ἐναντιουμένους ἐκ τοῦ φανεροῦ προαιρούμενοι, COURTONNE, II 127,31-37.

(5) Τοὺς ἐν πολέμοις φόνους οἱ Πατέρες ἡμῶν ἐν τοῖς φόνοις οὐκ ἐλογίσαντο, ἐμοὶ δοκεῖ, συγγνώμην δόντες τοῖς ὑπὲρ σωρφροσύνης καὶ εὐσεβείας ἀμυνομένοις. Τάχα δὲ καλῶς ἔχει συμβουλεύειν, ὡς τὰς χεῖρας μὴ καθαρούς, τριῶν ἐτῶν τῆς κοινωνίας μόνης ἀπέχεσθαι.

Nach dem 1. Kanon von Neokaisareia wird ein Presbyter, der heiratet, ganz aus seinem Amt entlassen (1); in Kan. 27 bestimmt Basileios für einen Presbyter, der « in Unwissenheit » eine ungesetzliche Ehe schliesst, dass er zwar seine Kathedra oder den Vorsitz behalten darf, sich jedoch jeder liturgischen Aktivität enthalten muss (2). Im allgemeinen soll man nach Basileios Kleriker nicht zweimal strafen, d.h. sie höchstens laisieren, ohne ihnen noch eine Bussfrist aufzuerlegen (3); dagegen heisst es weiter in Kan. 1 von Neokaisareia: « Wenn aber ein Presbyter Hurerei oder Ehebruch betreibt, soll man ihn ganz ausstossen, und ihn zu metanoia führen » (4). In Kan. 3 von Neokaisareia wird gesagt: « περὶ τῶν πλείστοις γάμοις περιπιπτόντων ist die festgesetzte Frist zwar bekannt... ». Wenn G. Bardy Recht hat mit der Ansicht, dieser Kanon meine Tri- und Polygamie (5), dann betrachtete Basileios die Väter von Neokaisareia für Kappadozien nicht zuständig und hat in Kan. 80 die kappadozischen Patres vor Augen, die über Polygamie geschwiegen hätten (6). Weiter werden nach Kan. 5 von Neokaisareia (7) und Kan. 14 von

(1) Πρεσβύτερος ἐὰν γήμῃ τῆς τάξεως μετατίθεσθαι.

(2) Περὶ τοῦ πρεσβυτέρου τοῦ κατ' ἄγνοιαν ἀθέσμῳ γάμῳ περιπαρέντος, ὥρισα, ἃ ἔχρην, καθέδρας μὲν μετέχειν, τῶν δὲ λοιπῶν ἐνεργειῶν ἀπέχεσθαι · . . . ἀρκούμενος τῇ προεδρίᾳ, προσκλαιέτω τῷ Κυρίῳ συγχωρηθῆναι αὐτῷ τὸ ἐκ τῆς ἀγνοίας ἀνόμημα. Mit « Unwissenheit » ist wohl nicht die « ignoratia facti » gemeint, wie in Kan. 46, wo gesagt wird, dass eine Frau, die einen von seiner Frau für einige Zeit verlassenen Mann « in Unwissenheit » (κατὰ ἄγνοιαν) heiratet, zwar Hurerei betreibt. jedoch ἐν ἀγνοίᾳ. In Kan. 27 ist die gleiche Unwissenheit gemeint wie in Kan. 7 (s.u. S. 55 (d)); sie ist dem ἐλθεῖν εἰς συναίσθησιν entgegengesetzt. vgl. Kan. 75 (s.o. S. 33 Anm. 2) und Kan. 85 (s.o. S. 23 Anm. 2). Firmilianos von Kaisareia bezeichnet als Zweck der Busse: « ut per nos ad intelligentiam peccatorum suorum convertantur », Inter ep. Cypriani 75.4 (CSEL 3,2. HARTEL) 812. Diese Auffassung des moralischen Bösen stützt sich wohl mehr auf eine sokratisch-platonische, bzw stoische Anthropologie als auf jene des NT, vgl. R. BULTMANN, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen (Rororo 157/8. München 1969[5]) 167 ff.

(3) Vgl. Kan. 3, 32, 51

(4) 'Εὰν δὲ (vgl. oben Anm. 1) πορνεύσῃ ἢ μοιχεύσῃ, ἐξωθεῖσθαι αὐτὸν τέλεον, καὶ ἄγεσθαι αὐτὸν εἰς μετάνοιαν.

(5) G. BARDY, *Néocesarée*. Dict. de Droit Canon. VI 995

(6) S.o. S. 19.

(7) Κατηχούμενος ἐὰν εἰσερχόμενος εἰς κυριακὸν ἐν τῇ τῶν κατηχουμένων τάξει στήκῃ · οὗτος δὲ (φανῇ) ἁμαρτάνων, ἐὰν μὲν γόνυ κλίνων, ἀκροάσθω μηκέτι ἁμαρτάνων · ἐὰν δὲ καὶ ἀκροώμενος ἔτι ἁμαρτάνῃ ἐξωθείσθω.

Nikaia ([1]) auch Katechumenen, die sündigen, bzw. abfallen, bestraft; nach Basileios (Kan. 20) braucht man Frauen, die als Angehörige einer häretischen Sekte Jungfräulichkeit gelobten, ihr Gelübde aber brachen, nicht zu verurteilen: « denn 'alles, was das Gesetz sagt, sagt es zu jenen, die unter das Gesetz fallen' (Rm 3,19); jene Frauen aber, die noch nicht unter das Gesetz Christi getreten sind, kennen noch nicht die Gesetzgebung des Herrn, so dass sie in die Kirche aufgenommen werden können, und sowohl für diese Sünde als für alle anderen Verzeihung (ἄφεσις) aus dem Glauben in Christus (in der Taufe) erhalten ». Dann fährt er weiter: Καὶ καθόλου τὰ ἐν τῷ κατηχουμένῳ βίῳ γενόμενα εἰς εὐθύνας οὐκ ἄγεται: nach diesem Grundsatz sollte man den Katechumenen nicht nur nach der Taufe keine Busse mehr auferlegen, sondern auch nicht während des Katechumenats.

Wenn wir uns nun unbefangen fragen, woher Basileios sein kirchenrechtliches Material haben könnte, drängt sich die Annahme, dass er vor allem aus den Bestimmungen der kappadozischen Provinzialsynoden geschöpft hat, die man wohl vorzüglich in der Hauptstadt hielt, als ein *a priori* auf, d.h. man braucht klare Belege, wenn man andere Fundstellen anweisen will. Dass es in Kappadozien sicher schon seit der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts regelmässig Synoden gab, die über die Epitimien für die verschiedenen Sünder berieten, bezeugt Firmilianos, einer der Vorgänger des Basileios auf dem Sitz von Kaisareia. Er schrieb um 256 dem Bischof von Karthago, Kyprian:

a) Qua ex causa necessario apud nos fit,

b) ut per singulos annos seniores et praepositi in unum conveniamus

c) ad disponenda ea quae curae nostrae commissa sunt, ut, si qua graviora sunt, communi consilio dirigantur,

d) lapsisque quoque fratribus

e) et post lavacrum salutare a diabolo vulneratis

f) per poenitentiam medella quaeratur... ([2]).

([1]) Περὶ τῶν κατηχουμένων καὶ παραπεσόντων ἔδοξε τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ συνόδῳ, ὥστε τριῶν ἐτῶν αὐτοὺς ἀκροωμένους μόνον, μετὰ ταῦτα εὔχεσθαι μετὰ τῶν κατηχουμένων.

([2]) Firmilianos, a.a.O.

« Qua ex causa » (a) bezieht sich darauf, dass die göttliche Weisheit bloss erfasst werden kann, wenn man die Meinungen mehrerer Personen hört, sei es auch dann noch immer nur annähernd. Deshalb kämen die Ältesten (seniores = πρεσβύτεροι) und Vorgesetzten (praepositi = προεστῶτες) jährlich zusammen (b), um gemeinsam neben der Behandlung anderer wichtigen Fragen (c), auch ein Heilmittel, d.h. eine Epitimie zu suchen (f) sowohl für die lapsi (d) als auch für die gewöhnlichen Sünder (e).

Wir wissen nicht, wann diese Sitte ausser Übung gekommen ist. Das ökumenische Konzil Nikaia 325 empfiehlt in Kan. 5, zweimal im Jahr eine Provinzialsynode einzuberufen. Ihr Anliegen soll aber sein, einerseits vorzubeugen, dass jemand von einem Bischof exkommuniziert und von einem anderen aufgenommen wird, andererseits die Willkür einzelner Bischöfe in der Vornahme der Exkommunikation zu vermeiden. Anscheinend handelt es sich hier nicht um die Ausschliessung wegen der grossen Kapitalvergehen, sondern wegen Uneinigkeit eines Mitgliedes der Gemeinde mit dem Bischof ([1]); denn der Kanon spricht nicht von einer gemeinsamen Beratung über die Bussfristen. Das Nicaenum selbst hat aber noch Bussfristen für die lapsi und sacrificati festgesetzt und jedenfalls sind uns auch noch solche Epitimien für Kapitalvergehen von einer Synode in Kaisareia im Jahre 314/5 erhalten. Selbst wenn man annimmt, nach 315 hätten in Kappadozien keine gemeinsamen Bestimmungen von Epitimien mehr stattgefunden, müssen sich in den etwa fünfzig Jahren nach Firmilian manche Kanones angehäuft haben. Leider ist von diesem Material nur wenig erhalten, mit dem wir die Kanones von Basileios hätten vergleichen könnten.

J. Lebon hat nachgewiesen, dass Kan. 20-25, nach der griechischen Überlieferung zusammen mit den Kanones von Ankyra 314 gezählt, in Wirklichkeit von einer Synode in Kaisareia erlassen sind. Nach ihm hätte die Synode im gleichen Jahr wie jene von Ankyra getagt ([2]). E. Honigmann hält es für wahrscheinlicher, dass sie ein Jahr später stattfand ([3]). So verfügen wir nur über sechs

([1]) Οἱ ὁμολογουμένως προσκεκρουτότες τῷ ἐπισκόπῳ.

([2]) J. Lebon, *Sur un concile de Césarée*, Muséon 51 (1938) 89-132, bes. 128.

([3]) E. Honigmann, *Patristic Studies*, Studi e Testi 172 (1953) 2-4, bes. 4.

Kanones, die eventuell unser a priori bestätigen könnten. Andererseits war auch der Bischof von Kaisareia, Agrikolaos, bei der Synode von Ankyra anwesend (1). Deshalb lohnt es sich, auch die Kanones dieser Synode mit jenen des Basileios zu vergleichen. Wenn sich Beziehungen feststellen lassen, liegt es auf der Hand, die Erklärung darin zu suchen, dass Agrikolaos die Kanones von Ankyra auch für sein Bistum als rechtsgültig anerkannt (2) und nach Kaisareia gebracht hat; dies war um so leichter, als Ankyra sich in der benachbarten Provinz Galatien befand und zu der gleichen dioecesis gehörte.

Die ersten neun Kanones von Ankyra befassen sich mit den sacrificati und den δειπνήσαντες (εἰς τὰ εἴδωλα). Kan. 1 und 2 betreffen die Kleriker. Die Rekonziliation der Laien vollzieht sich nach drei Stufen: Hören, Knien und Mitstehen. Das Weinen gab es noch nicht als Rekonziliationsstufe (3). Kan. 11-15 sind keine Busskanones und bieten keine Parallelen mit den Kanones des Basileios. Kan. 16 bietet ein Heilmittel für Bestialität; bei den Kanones über die sacrificati und die δειπνήσαντες fällt auf, dass die Rekonziliationsprozedur gleich mit dem Knien anfängt (4).

(1) A.a.O. 4.

(2) Aus der Anwesenheit eines Bischofs einer bestimmten Provinz bei einer Synode einer anderen Provinz folgt noch nicht, dass dieser Bischof in seinem eigenen Bistum den disziplinären Bestimmungen der Synode in allem gefolgt ist. So war z.B. Vitalis von Antiocheia wohl der Vorsitzende der Synode von Ankyra 314 (vgl. H. G. BECK, a.a.O. 49) und anwesend bei der Synode von Kaisareia 314/5 (J. LEBON, a.a.O. 126), Eusthathios von Antiocheia nahm an Nikaia 325 teil (I. ORTIZ DE URBINA, *Nizäa und Konstantinopel* (Mainz 1964) 62), doch kannte man in Antiocheia nicht die Stufe des Mitstehens, die in den Bestimmungen von Ankyra Kaisareia und Nikaia vorkommt (vgl. auch F. VAN DE PAVERD, a.a.O. 194).

(3) Es gab lapsi, die noch nicht um Aufnahme in den Büsserstand gebeten hatten, und demnach natürlich auch vom Wortgottesdienst ausgeschlossen waren, vgl. Kan. 6: Περὶ τῶν ἀπειλῇ μόνον εἰξάντων κολάσεως, καὶ ἀφαιρέσεως ὑπαρχόντων ἢ μετοικίας, καὶ θυσάντων, καὶ μέχρι τοῦ παρόντος καιροῦ μὴ μετανοησάντων, μηδὲ ἐπιστρεψάντων, νῦν δὲ παρὰ τὸν καιρὸν τῆς συνόδου προσελθόντων, καὶ εἰς διάνοιαν τῆς ἐπιστροφῆς γενομένων, ἔδοξε μέχρι τῆς μεγάλης ἡμέρας εἰς ἀκρόασιν δεχθῆναι ... Der Ausschluss vom Wortgottesdienst entspricht jedoch intentional der « Entfernung vom Kirchengebäude » bei Basileios (vgl. Kan. 75, s.o. S. 33, Anm. 2), die sich später entwickelt hat.

(4) Er stammt offenbar aus einer Zeit, in der der vollständige Ausschluss von der Kirchengemeinschaft noch die Anwesenheit beim

Kan. 17 und 18 bieten kein Vergleichsmaterial. Kan. 19 setzt für den Bruch des Jungfräulichkeitsgelübdes die Epitimie für Bigamie fest.

Die Kanones von Kaisareia bestimmen Bussfristen für Ehebruch (Kan. 20), für Hurerei mit Abortus (Kan. 21), für vorsätzlichen und nicht-vorsätzlichen Mord (Kan. 22-23) und für Divination und andere heidnische Praktiken (Kan. 24). Kan. 25 betrifft einen konkreten casus: er bestimmt die Rekonziliationszeit für die Mitschuldigen von einem, der mit der Schwester seiner Verlobten Umgang hatte, die Verlobte heiratete und die Verführte erwürgte; die Väter « befahlen, die Mitwisser im zehnten Jahr aufzunehmen in den Stand der Mitstehenden nach den festgesetzten Stufen » (1). Ebenso wie Kan. 16 von Ankyra, der einzige dieser Synode, der sich nicht mit den lapsi beschäftigt, erwähnen die Kanones von Kaisareia nur zwei Stufen: das Knien und das Mitstehen (2).

Wortgottesdienst zuliess, weil die disciplina arcani sich auf die eigentliche Eucharistiefeier beschränkte, oder weil jedem vollständig Ausgeschlossenen zwar auch das Hören entsagt war, man jedoch noch nicht auf den Gedanken gekommen war, die liturgische Rekonziliationsprozedur mit dem Hören anzufangen.

Bemerkenswert ist weiter, dass die Terminologie, vor allem jene für die vollständige Wiederaufnahme, sich von der der anderen Kanones unterscheidet. Kan. 16 spricht von τῆς προσφορᾶς oder τῆς κοινωνίας ἐφάπτεσθαι bzw. τυγχάνειν; Kan. 1-9 von ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ τέλειον (4.6), τὸ τέλειον λάβειν (5), τελείως δεχθῆναι (7.8), τοῦ τελείου μετέχειν (9). Anscheinend handelt es aich um einen älteren Kanon, den man vielleicht inhaltlich geändert hat, ohne die Terminologie oder das Bussystem zu ändern.

(1) οἱ συνειδότες ἐκελεύσθησαν ἐν δεκετίᾳ δεχθῆναι εἰς τοὺς συνεστῶτας κατὰ τοὺς ὡρισμένους βαθμούς. Schwartz (BK 310; 313 Anm. 2) hat recht, dass der Ausdruck συνεστῶτες (ohne die Hinzufügung « ohne Prosphora ») sich auf die vollberechtigten Gemeindemitglieder bezieht. Die Mitwisser waren wohl bis zur Tagung der Synode vom Bischof, der den casus vorlegte, völlig ausgeschlossen.

(2) In Kan. 20, dem ersten von Kaisareia, heisst es: κατὰ τοὺς βαθμοὺς τοὺς προάγοντες, in Kan. 21-25: κατὰ τοὺς ὡρισμένους βαθμούς· Kan. 24 erklärt jedoch: κατὰ τοὺς ὡρισμένους βαθμούς, τρία ἔτη ὑποπτώσεως καὶ δύο ἔτη εὐχῆς χωρὶς προσφορᾶς. Der Ausdruck bezieht sich wohl auf die Stufen, die frühere Synoden fest gesetzt haben. Wir finden nicht die Schwierigkeit, die Schwartz (BK 313 Anm. 2) auf Grund von Kan. 21, der eine frühere lebenslängliche Exkommunikation in zehn Jahre Busse « nach den festge-

Vergleichen wir zunächst die Bestimmungen für Kleriker. Leider spricht Ankyra 314 nur von clerici-lapsi, die dagegen bei Basileios nicht vorkommen. Bemerkenswert ist aber, dass man die Epitimie, die Ankyra für clerici-lapsi festgesetzt hatte, genauso bei Basileios findet. Ankyra bestimmt in Kan. 1: Πρεσβυτέρους τοὺς ἐπιθύσαντες, εἶτα ἐπαναπαλαίσαντες . . . τούτους ἔδοξε τῆς μὲν τιμῆς τῆς κατὰ τὴν καθέδραν μετέχειν . . .: Kan. 27 Bas. lautet: Περὶ τοῦ πρεσβυτέρου τοῦ κατ' ἄγνοιαν ἀθέσμῳ γάμῳ περιπαρέντος, ὥρισα ἃ ἐχρῆν· καθέδρας μὲν μετέχειν . . . (1) Ankyra, Kan. 2 besagt: Διακόνους ὁμοίως θύσαντες, μετὰ δὲ ταῦτα ἀναπαλαίσαντες, τὴν μὲν ἄλλην τίμην ἔχειν, πεπαῦσθαι δὲ αὐτοὺς πάσης τῆς ἱερᾶς λειτουργίας: Kan. 70 Bas.: Διάκονος ἐν χείλεσι μιανθείς, καὶ μέχρι τούτου ἡμαρτηκέναι ὁμολογήσας, τῆς λειτουργίας ἐπισχεθήσεται· τοῦ δὲ μετέχειν τῶν ἁγιασμάτων μετὰ τῶν διακόνων ἀξιωθήσεται. Τὸ δὲ αὐτὸ καὶ πρεσβύτερος. Man darf nicht ex silentio argumentieren, dass es sich hier um eine nur für Galatien und Kappadozien eigentümliche Massnahme handelt. Neokaisareia 314/25 bezeugt sogar ausdrücklich ein ähnliches Vorgehen (2). Dagegen scheint Nikaia 325 (3) und die Überlieferung des Gregor von Nyssa (4) nur die vollständige Laisierung zu kennen. Wie dem auch sei, die Übereinkunft zwischen An-

---

setzten Stufen » umändert, gegen diese Annahme erhebt. Dass früher auf gewisse sehr schwere Vergehen, wie z.B. Mord (vgl. Kan. 22) lebenslängliche Exkommunikation stand, schliesst noch nicht aus, dass normalerweise die Versöhnung nach den Stufen des Kniens und des Mitstehens geschah.

(1) S.o. S. 47 Anm. 2.

(2) Nämlich für Kleriker, die bekennen, vor der Handauflegung « leiblich » (σώματι) d.h. wohl durch Hurerei (vgl. I Kor 6,18) gesündigt zu haben. Für den Presbyter heisst es Kan. 9: μὴ προσφερέτω, μένων ἐν τοῖς λοιποῖς διὰ τὴν ἄλλην σπουδήν. Für den Diakon heisst es Kan. 10: τὴν τοῦ ὑπηρέτου τάξιν ἐχέτω.

(3) Vgl. Kan. 2: . . . εἰ δὲ προϊόντος τοῦ χρόνου ψυχικόν τι ἁμάρτημα εὑρεθῇ περὶ τὸ πρόσωπον καὶ ἐλέγχοιτο ὑπὸ δύο ἢ τριῶν μαρτύρων, πεπαύσθω ὁ τοιοῦτος τοῦ κλήρου. Der Kanon sagt allerdings nicht, was man tun soll, wenn der Kleriker sich selbst anzeigt. Es ist aber auch möglich, dass Nikaia die spontane Beichte der Kleriker überhaupt nicht berücksichtigt, sondern nach I Tim 5,19 als juridische Bedingung für eine diziplinäre Massnahme gegen Kleriker die Überführung durch zwei Zeugen verlangt.

(4) Vgl. Kan. 5 über nicht vorsätzlichen Mord (gleichgesetzt mit Hurerei) PG 45, 232BC: Τὸ δὲ ἀκούσιον (ἄγος) συγγνωστὸν μέν, οὐ μὴν ἐπαινετὸν ἐκρίθη· τοῦτο δὲ εἶπον ὥστε δῆλον γενέσθαι, ὅτι κἂν ἀκουσίως πως γένηται ἐν τῷ τοῦ φόνου μιάσματι, ὡς ἤδη βέβηλον αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ἄγους γενόμενον, ἀπόβλητον ἱερατικῆς χάριτος ὁ κανὼν ἀπεφήνατο.

kyra und Basileios auch im Wortlaut, dürfte doch wohl auf eine Abhängigkeit des letzteren vom ersteren hinweisen (1).

Weiter erwähnen meines Wissens nur Kaisareia 314/5 (Kan. 25) und Basileios (Kan. 71) die Mitwisser. Hier wird das argumentum ex silentio nicht durch Übereinstimmung im Wortlaut unterstützt. Im Kanon von Kaisareia handelt es sich ausserdem um Mitschuld in einem konkreten Fall, bei Basileios dagegen um jene an jeder beliebigen Sünde. Immerhin ist bemerkenswert, dass z.B. Gregor von Nyssa, der in seinem kanonischen Brief ebenfalls eine systematische und vollständige Darlegung der vorhandenen kirchlichen Strafgesetzen bieten will, jedoch einer anderen Tradition folgt, die Mittäterschaft nicht erwähnt. So war vielleicht der konkrete casus in Kan. 25 von Kaisareia der Anlass, dass im Kirchenrecht des Basileios der Fall der Mitwisser in einem allgemeinen Paragraphen geregelt wurde.

Obwohl Basileios in Kan. 81 schreibt, dass man gegen jene, die bei der Barbareninvasion ihren Glauben verleugnet haben, nach den schon von der Vätern erlassenen Kanones vorgehen soll, lassen sich in den uns überlieferten Bestimmungen keine genauen Parallelen nachweisen. Kan. 81 spricht von einem dreifachen Vergehen: von Glaubensverleugung, vom Leisten heidnischer Eide und vom Essen von Opferspeisen. Der Verfasser macht dann einen Unterschied zwischen jenen, welche Gewalt unterlagen — ihre Busse ist: drei Jahre vollständiger Ausschluss, zwei Jahre Hören und drei Jahre Knien (das Mitstehen fehlt) — und jenen, die ohne grossen Zwang schon nachgaben — ihnen werden ausserdem noch drei Jahre Mitstehen auferlegt (2) —. Einen ähnlichen Unterschied

---

(1) Es scheint, dass nur Ankyra nnd Basileios den Ausdrnck καθέδρα für den synthronus des Presbyters verwenden. Wenigstens Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*, s.v. (A 2 b) gibt keine anderen Belege. Theodoretos spricht in diesem Fall von ἡ δεύτερα καθέδρα (s. ibd.).

(2) Ἐπειδὴ δὲ πολλοὶ ἐν τῇ τῶν βαρβάρων καταδρομῇ παρέβησαν τὴν εἰς Θεὸν πίστιν, ὅρκους ἐθνικοὺς τελέσαντες καὶ ἀθεμίτων τινῶν γευσάμενοι τῶν ἐν τοῖς εἰδώλοις τοῖς μαγικοῖς προσενεχθέντων αὐτοῖς, οὗτοι κατὰ τοὺς ἤδη παρὰ τῶν Πατέρων ἡμῶν ἐξενεχθέντας κανόνας οἰκονομείσθωσαν.

1) Οἱ μὲν γὰρ ἀνάγκην χαλεπὴν ἐκ βασάνων ὑπομεινάντες καὶ μὴ φέροντες τοὺς πόνους καὶ αἰκισθέντες πρὸς τὴν ἄρνησιν: 3 Jahre ἀδέκτοι, 2 - ἀκρόασις, 3 - ὑπόπτωσις, οὕτω δεκτοὺς γενέσθαι εἰς τὴν κοινωνίαν.

2) Οἱ δὲ ἄνευ ἀνάγκης μεγάλης προδόντες τὴν εἰς Θεὸν πίστιν καὶ ἀψάμενοι τῆς τραπέζης τῶν δαιμονίων καὶ ὀμόσαντας ὅρκους ἑλληνικοὺς ἐκβάλλεσθαι μὲν 3 Jahre, 2 - ἀκρόασις, 3 - ὑπόπτωσις, καὶ ἐν ἄλλοις τρισὶ συστάντας τοῖς πίστοις εἰς τὴν δέησιν (unseres Wissens ist der Ausdruck δέησις in diesem Zusammenhang einmalig) οὕτω δεκτοὺς εἶναι τῇ τοῦ ἀγαθοῦ κοινωνίᾳ.

findet man in den Kanones 4-6 von Ankyra 314. Die Synode handelt zunächst von jenen, die durch Gewalt gezwungen, geopfert und an Opferspeisen teilgenommen haben; das Leisten von Eiden fehlt. Sie unterscheidet dann aber drei Gruppen:

1) jene, die mit festlichem Aufwand am Tisch sassen (Kan. 4); Busse: ein Jahr Hören, drei Jahre Knien und zwei Jahre Mitstehen.

2) jene, die beim Essen Trauer zeigten (Kan. 5,a); Busse: drei Jahre Knien und einige Zeit Mitstehen.

3) jene, die überhaupt nicht gegessen haben (Kan. 5,b); Busse: zwei Jahre Knien und ein Jahr Mitstehen.

Kan. 6 spricht schliesslich von sacrificati (von δειπνήσαντες ist nicht mehr die Rede), die schon der Drohung von Strafe, Konfiskation oder Verbannung nachgaben [1]. Die Busse ist jener von Kan. 4 gleich.

Mit der letzten Sünde scheint der von Nikaia 325, Kan. 11 behandelte Fall übereinzustimmen [2]. Die Epitimie ist jedoch verschieden: drei Jahre Hören, sieben Knien und zwei Mitstehen.

Basileios hat die Busse in Kan. 81 selbst bestimmt [3]. Anscheinend hat er sich jedoch mehr nach Ankyra als nach Nikaia gerichtet; denn er setzt sowohl für den leichteren als für den schwereren Fall nur drei Jahre Knien fest. Es wäre auch möglich, dass ihm die übrigen Kanones des dritten Briefes als Vorbild gedient haben. Er hätte dann von den Vätern nur die Unterscheidung zwischen erzwungenem und weniger erzwungenem Abfall übernommen, und zwar, allerdings ohne den Unterschied zwischen den drei Gruppen zu beachten, von den Vätern von Ankyra; denn Nikaia spricht in einem einzigen Kanom (Basileios beruft sich auf mehrere Kanones) nur von leicht erzwungenem Abfall, und erwähnt nicht die δειπνήσαντες.

Basileios folgt auch nicht der Tradition des Gregor von Nyssa; denn der letztere kennt nur den Unterschied zwischen ganz freiwilliger Apostasie und unfreiwilliger Verleugnung [4].

[1] Für den griechischen Text s.o. S. 50, Anm. 3.

[2] Περὶ τῶν παραβάντων χωρὶς ἀνάγκης ἢ χωρὶς ἀφαιρέσεως ὑπαρχόντων ἢ χωρὶς κινδύνου ἤ τινος τοιούτου . . .

[3] S.o. S. 22.

[4] S. o. S. 34, Anm. 3.

Bevor wir die anderen Kanones von Ankyra/Kaisareia mit den entsprechenden bei Basileios vergleichen können, ist erst ein Problem der drei kanonischen Briefe selbst zu lösen. In seinen Briefen erwähnt der Verfasser bisweilen nicht nur mehrmals das gleiche Vergehen, sondern er gibt anch verschiedene Epitimien. So schreibt er in Kan. 7:

a) Ἀρρενοφθόροι καὶ ζωοφθόροι καὶ φονεῖς καὶ φαρμακοὶ καὶ μοιχοὶ καὶ εἰδωλολάτραι

b) τῆς αὐτῆς καταδίκης εἰσὶν ἠξιωμένοι.

c) Ὥστε ὃν ἔχεις ἐπὶ τῶν ἄλλων τύπον, καὶ ἐπὶ τούτων φύλαξον.

d) Τοὺς δὲ ἐν τριάκοντα ἔτεσι μετανοήσαντες ἐπὶ τῇ ἀκαθαρσίᾳ, ἣν ἐν ἀγνοίᾳ ἔπραξαν, οὐδ' ἀμφιβάλλειν ἡμᾶς προσῆκεν εἰς τὸ παραδέξασθαι.

Basileios macht in diesem Dokument zwei Bemerkungen, die den Kanones des dritten Briefes zu widersprechen scheinen. Erstens werden im dritten Brief Päderastie (Kan. 62) und Bestialität (Kan 63) zwar mit Ehebruch, und φαρμακεία (Kan. 65) mit Mord gleichgesetzt [1], Ehebruch (Kan. 58) und Mord (Kan. 56) werden jedoch unterschiedlich behandelt. Der Ausdruck «Idolatrie» kommt im dritten Brief nicht vor; Kan. 73 spricht jedoch von « dem, der Christus verleugnet und das Heilsmysterium verraten hat »: auch der Götzendiener dürfte hier miteinbezogen sein [2]. Die Busse in Kan. 73 stimmt aber weder mit jener für Ehebruch, noch mit der für Mord überein.

Weiter befürwortet Basileios in Kan. 7 eine Höchststrafe von dreissig Jahren: im dritten Brief stehen auf Mord 20, auf Ehebruch 15 Jahre Busse, auf Glaubensverleugnung lebenslängliches Weinen.

Zunächst zur zweiten Bemerkung: Handelt es sich in Kan. 7 vielleicht um Personen, die ihre Sünde nicht gebeichtet haben,

[1] Vgl. auch Kan. 8: καὶ μέντοι . . . φάρμακόν τις ἐγκεράσῃ, ἀνέλῃ δὲ, ἑκούσιον τιθέμεθα τὸ τοιοῦτον· οἷον ποιοῦσιν αἱ γυναῖκες πολλάκις, ἐπαοιδαῖς τισι καὶ καταδέσμοις πρὸς τὸ ἑαυτῶν φίλτρον ἐπάγεσθαι πειρώμεναι καὶ προσδιδοῦσαι αὐτοῖς φάρμακα σκότωσιν ἐμποιοῦντα ταῖς διανοίαις. Αἱ τοιαῦται τοίνυν ἀνελοῦσαι, εἰ καὶ ἄλλο προελόμεναι, ἄλλο ἐποίησαν, ὅμως διὰ τὸ περίεργον καὶ ἀπηγορευμένον τῆς ἐπιτηδεύσεως ἐν τοῖς ἑκουσίως φονεύουσιν καταλογίζονται. COURTONNE, II 127,38-128,46. Für das zivile Strafrecht s. TH. MOMMSEN, a.a.O. 637: « Ähnlich » (wie Abtreibung, die, wenn sie den Tod der Frau zur Folge hat, capital bestraft wird, s.u., S. 62 Anm. 1) « wird die Verabreichung von Liebestränken und von Mitteln gegen die Unfruchtbarkeit behandelt ».

[2] Vgl. Kan. 2 von Gregor von Nyssa. oben S. 34 Anm. 3.

sondern überführt worden sind? (1). In Kan. 58 und 62 wird die Selbstanzeige aber auch nicht ausdrücklich erwähnt. Es gibt eine befriedigendere Lösung. Wenn man das Dokument genau liest, zeigt sich, dass der Bischof keine Strafe festsetzt; er sagt nur, dass dreissig Jahre Busse sicher genügen (d) (2). Der Text wäre natürlich erst dann ganz deutlich, wenn wir die Frage des Amphilochios kennen würden. Die Antwort des Basileios lässt aber ahnen, dass Amphilochios in Ikonium Pönitenten begegnete, die für eine der erwähnten Sünden (a) schon dreissig oder mehr Jahre Busse taten. Dies braucht nicht zu verwundern. Ikonium liegt in der dioecesis Asia und wir wissen, dass es hier wenigstens schon seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts immer rigoristische Tendenzen gegeben hat (3). Montanismus und Novatianismus, der später ebenfalls nicht nur den lapsi, sondern allen grösseren Sündern gegenüber unerbittlich war (4), fanden hier einen fruchtbaren Boden (5).

(1) Für die unterschiedliche Behandlung vgl. z.B. Kan. 65, s.o. S. 35, Anm. 1.

(2) Auch E. Seeberg hat dies richtig gesehen. Er schlägt jedoch die nicht ganz zutreffende Erklärung vor: « Mir will es so scheinen, als ob die ganz aussergewöhnlich hohe Strafe in ihm (Kan. 7) von Amphilochius verhängt ist, der nun bei Basilius anfragt, ob nach 30 jähriger Busse die Aufnahme erfolgen könne. Das bejaht Basilius, indem er eine sofortige Rekonziliation anrät, ohne sich auf die Frage, wie lange der Ausschluss bei diesen Sündern sonst dauern müsse, einzulassen. Es handelt sich also um einen speziellen Fall, der von Amphilochius dem Basilius vorgelegt ist, und den dieser sofort zu erledigen empfiehlt ». a.a.O. 23. Diese Lösung ist unmöglich, da Amphilochius erst 374 Bischof von Ikonium wurde.

(3) Vgl. den Brief der Kirchen in Vienne und Lyon über die Verfolgung des Jahres 177/8 an die Brüder in Asien und Phrygien, Eusebios, HE V 1, 45-48 [bei H. KARPP, *Die Busse*. Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Busswesens (Zürich 1969) No 84], der sich gegen rigoristische Tendenzen in den Gemeinden Asiens richtet.

(4) Das erste Zeugnis für die Ausdehnung des Rigorismus der Novatianer im Osten gibt Sokrates, HE VII 24 PG 67, 796CD, der ein Gespräch zwischen dem Bischof von Konstantinopel, Attikos (405-425), und dem novazianischen Bischof von Nikaia, Asklepiades, mitteilt. Asklepiades sagt: Neben Abfall εἰσὶν ἁμαρτίαι πρὸς θάνατον, δι' ἃς . . . ἡμεῖς . . . τοὺς λαικοὺς ἀποκλείομεν, Θεῷ μόνῳ τὴν συγχώρησιν αὐτῶν ἐπιτρέποντες.

(5) Für den Montanismus s. Anonymus, contra Haer. Montanistarum III (ca. 160-180), Eusebios, HE V 16, 10 (H. KARPP, a.a.O. No. 81). Für den Montanismus und den Novatianismus, vgl. Sokrates, HE IV 28 PG 67,540A. Nach ihm unterlägen die Paphlagonier und die Phrygier weder dem θυμικόν noch dem ἐπιθυμητικόν. Διό μοι δοκεῖ μᾶλλον ἐπινενευκέναι τούτους τε καὶ τοὺς οὕτω φρονοῦντας, πρὸς τὰ παρὰ Ναυάτου τότε γραφόμενα· ὡς μῦσος γὰρ ἐξαίσιον παρ' αὐτοῖς ἡ πορνεία νομίζεται. Καὶ γὰρ τοὺς οἱασδήποτε ἄλλης αἱρέσεως σωφρονέστερον βιοῦντας Φρύγας καὶ Παφλαγόνας ἔστιν εὑρεῖν. Merkwürdig ist, dass Sokrates die Sache so darstellt, als ob die Montanisten den Rigorismus von den Novatianern übernommen hätten und nicht umgekehrt.

Weiter ist es wohl nicht zufällig, dass die erste Frage des Amphilochios an Basileios die Wiedertaufe der Montanisten, Novatianern und Enkratiten betrifft. Aus der Antwort des Basileios geht hervor (vgl. Kan. 1 und 47), dass die Frage in Asien besonders aktuell war.

Die Synode von Laodikeia scheint im 2. Kanon gegen diesen Rigorismus anzugehen, indem sie bestimmt, dass alle Sünder nach einer entsprechenden Busse wieder aufzunehmen sind (1), ebenso wie der 1. Kanon die Haltung der Montanisten und Novatianern den Bigamisten gegenüber bestreitet (2). Anscheinend hat Amphilochios nun seinen Freund um Rat gebeten, wie er sich diesem Rigorismus gegenüber, der offenbar der kappadozischen Praxis nicht entsprach, verhalten sollte. Basileios setzt voraus, dass sein Adressat für einige der in Kan. 7 erwähnten Sünden einen « Typos » hat: « befolge also den Typos, welchen du für die anderen (Sünden) hast, auch in diesen Fällen » (c); er will die mildere Praxis von Kaisareia nicht der Kirche von Ikonium vorschreiben, zumal Amphilochios ihn im Zusammenhang mit der Frage der Wiederaufnahme von Häretikern, bzw. Schismatikern darauf aufmerksam gemacht hat, dass man sich an die Ortsgebräuche der verschiedenen Kirchen halten solle (3). Deshalb beschränkt er sich darauf, festzustellen, dass die sechs Kapitalvergehen alle als gleich schwer beurteilt werden, und seine Missbilligung eines übertriebenen Rigorismus auszusprechen: man soll höchstens dreissig Jahre Busse auferlegen. Amphilochios, der von Kappadozien gebürtig war, hat dann doch die straf-

(1) S.o. S. 46.

(2) Περὶ τοῦ δεῖν κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα τοὺς ἐλευθέρως καὶ νομίμως συναφθέντας δευτέροις γάμοις, μὴ λαθρογαμίαν ποιησάντες ὀλίγου χρόνου παρελθόντος καὶ « σχολάσαντες ταῖς προσευχαῖς » (I Kor 7.5) καὶ νηστείας κατὰ συγγνώμην ἀποδίδοσθαι αὐτοῖς τὴν κοινωνίαν ὡρίσαμεν. Für die Haltung der Novatianer den Bigamisten gegenüber s. Nikaia 325, Kan. 8; Sokrates, HE V 22, 60 PG 67,641A; Theodoretos, Haer. Fabul. III 5 PG 83,408B.

(3) Kan. 1: Τὸ μὲν οὖν περὶ Καθαροὺς ζήτημα καὶ εἴρηται πρότερον καὶ καλῶς ἀπεμνημόνευσας ὅτι δεῖ τῷ ἔθει τῶν καθ' ἑκάστην χώραν ἕπεσθαι, διὰ τὸ διαφόρως ἐνεχθῆναι περὶ τοῦ βαπτίσματος αὐτῶν τοὺς τότε περὶ τούτων διαλαβόντας, COURTONNE II 121,1-5.

rechtlichen Bestimmungen, erbeten, von denen er wusste, dass sein Freund darüber verfügte, vielleicht weil etwas ähnliches sich nie in Asia entwickelt hatte (1). Der dritte kanonische Brief ist das Ergebnis der Gewährung dieser Bitte.

So widerspricht die zweite Bemerkung nicht den Kanones des letzten Schreibens: die Festsetzung einer Höchststrafe schliesst eine mildere Behandlung nicht aus. Diese Lösung gilt allerdings nicht für die Busse für Idololatrie. In diesem Fall befindet sich ein Widerspruch zwischen der Höchststrafe und dem lebenslänglichen Weinen im Strafrecht des Basileios selbst. Andererseits, kommt eine Busse von dreissig Jahren, wie der Bischof in Kan. 7 schreibt schon fast « einem Menschenalter » gleich (2). Möglicherweise sollte auch Kan. 74, über die verkürzende Wirkung einer aufrichtigen Bekehrung, ebenfalls auf Apostasie Anwendung finden. Schliesslich hat sich im Laufe der Zeit ein Gewohnheitsrecht entwickelt, das nicht immer dem geschriebenen Recht entsprach. So heisst es in Kan. 3: « Wir müssen nun beides kennen, sowohl die Strenge der Gesetze als die Gewohnheit. Man soll jedoch für jene, die die volle Strenge nicht hinnehmen wollen, dem überlieferten Typos folgen » (3). Die Gewohnheit scheint also in gewissen Fällen das Gesetz abgeschwächt zu haben.

Das Prinzip der sühnenden Wirkung der Bekehrung bietet uns auch den Schlüssel für die Aufklärung des Widerspruches zwischen der ersten Bemerkung in Kan. 7 (a-b) und den entsprechenden Kanones im dritten Brief. Für seinen ersten Brief hat Basileios sich nicht die Mühe genommen, die alten Kanones nachzuschauen. Er wusste darum, dass die Tradition die Gruppe der sechs sehr schweren Vergehen ungefähr gleich beurteilte. Die Differenz von fünf Jahren, die es in den abgeschriebenen Kanones des letzten Schreibens zwischen der Busse für Mord und jener für Ehebruch gibt, war offensichtlich in der Praxis unbedeutsam geworden. Dies impliziert, dass das bestehende Strafrecht in concreto einen nur relativen Wert hatte; tatsächlich folgt aus dem Grundsatz, dass es den einzelnen Bischöfen überlassen ist, je nach der Reue des Pönitenten

(1) S.o. S. 46.

(2) Σχεδὸν γὰρ ὅλην γενεὰν ἀνθρώπου παρεδόθησαν τῷ Σατανᾷ, ἵνα παιδευθῶσι μὴ ἀσχημονεῖν (vgl. 1 Tim 1,20).

(3) Ἀμφότερα τοίνυν εἰδέναι ἡμᾶς δεῖ, καὶ τὰ τῆς ἀκριβείας, καὶ τὰ τῆς συνηθείας· ἕπεσθαι δὲ ἐπὶ τῶν μὴ καταδεξαμένων τὴν ἀκρότητα τῷ παραδοθέντι τύπῳ.

die Frist zu verkürzen oder zu verlängern, dass die Kanones mehr Richtlinien als absolute Gesetze waren (1).

Auf diese Weise haben wir auch eine Antwort auf die Frage, welcher Regel der Bischof selbst in Kaisareia gefolgt ist. Hat er z.B. nun den Mörder 15 oder 20 Jahre ausgeschlossen? Oder, da man annehmen darf, dass vorsätzlicher Mord in der Praxis kaum vorkam, wie lange hat er Ehebrecher, die es auch damals wohl in jeder Gemeinde gab, exkommuniziert? Wahrscheinlich hat er sich weder um Kan. 56 noch um Kan. 58 viel gekümmert (das hätte auch für jeden Sünder eine Buchführung über den Anfang jeder der vier Busstufen gefordert), sondern mehr auf die Einstellung des Büssers geachtet.

Diese Erklärung passt auch für den Unterschied zwischen Kan. 11, der eine Frist von 11 Jahren für nicht-vorsätzlichen Mord, und dem 57. Kanon, der 10 Jahre festsetzt. In Kan. 8 behandelt Basileios ausführlich die verschiedenen Grade von Vorsätzlichkeit bei Totschlag, und in Kan. 54 schreibt er, auf Kan. 8 zurückgreifend, es sei dem Amphilochios überlassen, je nach den Umständen die Epitimie zu bestimmen (2). Wahrscheinlich hat Basileios in Kan. 11 nach seinem persönlichen Urteil eine Höchstrafe angegeben (3) und Kan. 57 abgeschrieben (4).

Allerdings scheint für den Unterschied in der Busse für Hurerei zwischen dem 22. Kanon (ein Jahr in jeder Stufe) und dem 59. Kanon (zwei Jahre in den ersten drei Stufen, ein Jahr Mitstehen), und zwischen Kan. 72 über passive Befragung von Sehern und

(1) Vielleicht war auch dies, und nicht nur Dankbarkeit ihren Gönnern gegenüber, die Ursache der Lage, die Basileios in einem Brief an die italienischen Bischöfe beschreibt: Ἠμαύρωται κανόνων ἀκρίβεια· ἐξουσία τοῦ ἁμαρτάνειν πολλή. Οἱ γὰρ σπουδαῖς ἀνθρωπίναις παρελθόντες ἐπὶ τὸ ἄρχειν ἐν αὐτῷ τούτῳ τῆς σπουδῆς τὴν χάριν ἀνταναπληροῦσι, τῷ πάντα πρὸς ἡδονὴν ἐνδιδόναι τοῖς ἁμαρτάνουσι. *Ἀπώλωλε κρῖμα δίκαιον· πᾶς τις τῷ θελήματι τῆς καρδίας αὐτοῦ πορεύεται*, ep. 92,2 Y. COURTONNE, a,a.O. I 200,17-22.

(2) Τὰς τῶν ἀκουσίων φόνων διαφορὰς πρὸ χρόνου οἶδα ἐπεστειλας τῇ θεοσεβείᾳ σου κατὰ τὸ ἐμοὶ δυνατὸν καὶ πλέον ἐκείνων οὐδὲν εἰπεῖν δύναμαι, τῆς δὲ σῆς συνέσεώς ἐστι κατὰ τὸ ἰδίωμα τῆς περιστάσεως ἐπιτείνειν τὰ ἐπιτίμια ἢ καὶ ὑφεῖναι.

(3) Ὁ δὲ τὸν ἀκούσιον ποιήσας φόνον, *ἀρκούντως* ἐξεπλήρωσε τὴν δίκην ἐν τοῖς ἕνδεκα ἔτεσιν.

(4) Wie E. Seeberg (a.a.O. 22) richtig bemerkt hat, gehört Kan. 57 zu Kan. 56: für nicht vorsätzlichen Mord setzt man genau die Hälfte der Busse wie für vorsätzlichen Mord fest.

Kan. 83 über aktive Divination ([1]) nur eine Zwei-Quellentheorie den Ausweg zu bieten, denn alle vier (Kan. 22 gibt als einziger im zweiten Brief die vier Busstufen) ([2]) sind anscheinend kopiert. Der Schluss liegt nahe, dass eine dieser Quellen nicht aus Kaisareia sein kann. Doch darf man dies nicht zu eilig folgern. Es ist sehr gut denkbar, dass der Briefschreiber zwar aus zwei Quellen geschöpft hat, diese jedoch beide aus Kaisareia stammen; der Unterschied wäre dann daraus zu erklären, dass spätere Synoden frühere Kanones änderten, weil sie entweder das Vergehen oder die Strafe anders beurteilten. Schon Kaisareia 314/5 spricht in Kan. 21 und 23 von der « früheren Bestimmung », die man 314/5 umbildete. So ist es möglich, dass der Bischof in seinem Archiv ([3]) Kanones von zu verschiedener Zeit gehaltenen Synoden gefunden hat, die das gleiche Vergehen verschieden behandelten.

Die Annahme einer zeitgebundenen Beurteilung der verschiedenen Sünden oder der Ernst der Strafe bietet auch die Lösung für ein anderes Problem, vor das die These des kappadozischen Ursprungs des Strafrechts bei Basileios einen stellt: wie sind die Abweichungen zwischen den Epitimien bei Basileios und jenen von Ankyra/Kaisareia zu erklären? So setzt Kaisareia in Kan. 20 für Ehebruch sieben Jahre Busse, in Kan. 22 für Mord lebenslängliches Knien, in Kan. 23 für nicht-vorsätzlichen Mord fünf Jahre Busse fest. Ankyra, Kan. 16, bestimmt für Bestialität zwanzig Jahre bis lebenslängliche Busse, je nach dem Alter und dem Verheiratetsein des Sünders. Es ist eine spätere Revision der Kanones anzunehmen, die die Bestimmungen den Normen einer

([1]) S.o. S. 34 f.

([2]) Auch nach E. Seeberg (a.a.O. 20) dürfte Kan. 22 abgeschrieben sein.

([3]) Für das Vorhandensein solcher bischöflichen Archiven s. H. Leclercq, *Bibliothèques*, in: Dict. d'Archéol. Chrét. et Lit. II/1 (1910) 842-904, bes. 855 ff. und *Handbuch der Bibliothekswissenschaft*, hrsg. von F. Milkau-G. Leyh, Bd III/1, *Geschichte der Bibliotheken* (Wiesbaden 1955), C. Wendel-W. Göber, *Das griechisch-römische Altertum* (S. 51-145), S. 58: « Im dritten Jahrhundert müssen wir uns jede grössere Gemeinde im Besitz einer Bibliothek denken, die mindestens die kanonischen Bücher des Neuen Testaments und die wichtigsten Teile des Alten Testaments umfasste. Ausser den für Gottesdienst und Unterricht notwendigen Büchern wurden aber in den Gemeinden auch Schriften verwahrt, die dem kirchlichen Leben selbst ihre Entstehung verdankten, wie Listen der Bischöfe und Diakonen, Listen der Armen, Festkalender, Berichte über besondere Vorkommnisse (Märtyrerakte), Synodalbeschlüsse, Briefwechsel ».

neueren Zeit anpasste. Eine solche Revision ist auch deshalb vorauszusetzten, weil die Stufen des Weinens und des Hörens, vielleicht nach dem Vorbild der Kanones von Ankyra für die lapsi, später hinzugekommen sind.

So bedeuten das Vorhandensein von zwei verschiedenen Epitimien für das gleiche Vergehen und die Abweichungen von den Kanones von Ankyra/Kaisareia in den Briefen des Basileios noch nicht, dass der Bischof andere Quellen als die synodalen Erlasse seiner Provinz benutzt hat. Es ist aber jetzt an der Zeit, neben der Übereinkunft in den Massnahmen für Kleriker und in der Behandlung der lapsi andere positive Hinweise für unsere These zu suchen. Einen solchen bietet der Vergleich zwischen Kan. 2 von Basileios und Kan. 21 von Kaisareia 314/5:

Kaisareia, Kan. 21	Basileios, Kan. 2
a) Περὶ τῶν γυναικῶν τῶν ἐκπορνευουσῶν καὶ ἀναιρουσῶν τὰ γεννώμενα,	
b) καὶ σπουδαζουσῶν φθόρια ποιεῖν·	b) Ἡ φθείρασα κατ' ἐπιτήδευσιν,
c) ὁ μὲν πρότερος ὅρος μέχρις ἐξόδου ἐκώλυσε ([1])· φιλανθρωπότερον δέ τι εὑρόντες	c) φόνου δίκην ὑπέχει ... Δεῖ μέντοι μὴ μέχρι τῆς ἐξόδου παρατείνειν αὐτῶν τὴν ἐξομολόγησιν,
d) ὡρίσαμεν δεκαετῆ χρόνον ...	d) ἀλλὰ δέχεσθαι μὲν τὸ μέτρον τῶν δέκα ἐτῶν·

Die Kanones stimmen inhaltlich nicht ganz genau überein: Kaisareia handelt von Frauen, die Unzucht pflegen und das Kind töten (a), und von Abtreibung (b); Basileios spricht nur über Abtreibung. Bei ihm ist klar die Abtreiberin gemeint, die anscheinend auf die Bitte des Ehemannes den Eingriff vorgenommen hat; denn als Grund dafür, dass die Sünde der Strafe für Mord unterliegt (vgl. c), gibt er an: « Denn hier rächt man nicht nur das, was im Begriff ist geboren zu werden, sondern auch jene Person, die ihre Zuflucht (bei der Abtreiberin) gesucht hat, weil

([1]) Für die Hinzufügung καὶ τούτῳ συντίθενται vgl. BK 314 Anm.: « Die ... Worte sind unsicher überliefert, denn statt συντίθενται haben einige Hss. συντίθεται, die beiden ältesten syrischen Übersetzungen συντιθέμεθα: die Lateiner lassen sie mit Recht aus. Sie sind eine Glosse, die die strengere Praxis verteidigte, und ursprünglich lautete καὶ τούτῳ συντιθέμεθα: das wird durch die Anderung in συντίθεται dem Text angepasst ».

die Frauen meistens solchen Eingriffen erliegen (1). Zu diesem (nicht-vorsätzlichen) Mord kommt also auch noch die Tötung des Embryos, ein vorsätzlicher Mord, der Absicht jener gemäss, die so etwas wagen » (2).

Basileios sieht in dem Vergehen einen zweifachen Mord. Nach Kaisareia 314/5 beurteilte eine vorhergehende Synode die Sünde ebenfalls als Mord, wie die von der « früheren Bestimmung » festgesetzte Epitimie, nämlich lebenslängliche Exkommunikation (c), zeigt(3). Bemerkenswert ist nun nicht, dass Basileios, ebenso wie eine jener von 314/5 vorhergehende Synode, das Verbrechen als Mord betrachtet, sondern dass er sagt, man brauche die Exomologese nicht bis den articulum mortis auszudehnen (c). Für ihn gab es keinen Anlass zu dieser Bemerkung, denn er kennt keine lebenslängliche Busse für Mörder. Bestreitet er auch hier einen Rigorismus, über den Amphilochios ihm geschrieben hat? Gegen alle Erwartung gibt er genau wie Kaisareia eine Epitimie von 10 Jahren (d): dies macht es wahrscheinlich, dass die ganze Formulierung des Kanons von dem der Synode abhängt.

Weiter zeigt Kan. 18 des Basileios, dass er den 19. Kanon von Ankyra gekannt hat. Ankyra bestimmt: « Jene, die Jungfräulichkeit gelobt haben, ihr Gelübde aber brechen, sollen das Strafmass der Bigamisten erfüllen » (4). Basileios schreibt: « Für die

(1) In diesem Fall (und nur in diesem Fall, denn der foetus wird nicht als Mensch angesehen, vgl. MOMMSEN, a.a.O. 636 Anm. 5) stand im zivilen Recht auf Abtreibung die Todesstrafe. « Die Abtreibung des ungeboren Kindes ... ist immer angesehen worden als arge Unsittlichkeit; ein Delict war sie weder in der republikanischen noch in der früheren Kaiserzeit. Erst seit Severus (193-211) wird sie, in der That ausserordentlicher Weise, aber mit Anlehnung an das Gesetz gegen Giftmischerei, mit Vermögensstrafe und Verbannung, wenn dadurch der Tod des Weibes herbeigeführt worden ist, sogar capital bestraft », ebd. 636 f.

(2) Ἐνταῦθα γὰρ ἐκδικεῖται οὐ μόνον τὸ γενησόμενον, ἀλλὰ καὶ αὐτὸς ὁ ἑαυτῷ ἐπιβουλεύσας [αὐτὴ ἡ ἑαυτῇ ἐπιβουλεύσασα), διότι, ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, ἐναποθνήκουσι ταῖς τοιαύταις ἐπιχειρήσεσιν αἱ γυναῖκες. (die erste Lesung folgt dem Standpunkt, der die Frau als das Besitz des Mannes betrachtet). Vgl. auch Kan. 8: Καὶ αἱ τοίνυν τὰ ἀμβλωθρίδια διδοῦσαι φάρμακα φονεύτριαί εἰσι καὶ αὗται, καὶ αἱ δεχόμεναι τὰ ἐμβρυοκτόνα δηλητήρια. COURTONNE II 128, 46-48.

(3) Περὶ ἑκουσίων φόνων, ὑποπιπτέτωσαν *μέν*, τοῦ δὲ τελείου ἐν τῷ τέλει τοῦ βίου καταξιοῦσθωσαν: Der Wortlaut weist darauf hin, dass eine frühere Bestimmung oder Praxis den Mörder sogar lebenslänglich von der Aufnahme in den Büsserstand, die normalerweise zur Rekonziliation führte, ausschloss.

(4) Ὅσοι παρθενίαν ἐπαγγελλόμενοι ἀθετοῦσι τὴν ἐπαγγελίαν, τὸν τῶν διγάμων ὅρον ἐκπληρούτωσαν.

gefallenen Jungfrauen, die ein Leben in Ehrbarkeit dem Herrn gelobten, dann aber, indem sie den Leidenschaften des Fleisches erlagen, ihr Versprechen aufgaben, verordneten unsere Väter zwar, da sie mild und gnädig Verständnis für die Schwäche der Gestrauchelten hatten, sie nach einem Jahr aufzunehmen, der Behandlung der Bigamisten gemäss verfügend » (1),

Schliesslich stimmt der Eingang von Kan. 83 des Basileios wörtlich mit dem 24. Kanon von Kaisareia überein: Οἱ [δὲ] (2) καταμαντευόμενοι καὶ ταῖς συνηθείαις τῶν ἐθνῶν (3) ἐξακολουθοῦντες ἢ εἰσάγοντές τινας εἰς τοὺς ἑαυτῶν οἴκους ἐπὶ ἀνευρέσει φαρμακειῶν [ἢ] καὶ καθάρσει ὑπὸ τὸν κανόνα πιπτέτωσαν τῆς ἑξαετίας, d.h. 1 Jahr πρόσκλαυσις, 1 — ἀκρόασις, 3 Jahre ὑπόπτωσις, 1 Jahr σύστασις [τῆς πενταετίας, d.h. 3 Jahre ὑπόπτωσις. 2 — σύστασις). Wahrscheinlich hat man schon vor Basileios ein Jahr Weinen hinzugefügt, und ein Jahr von den zwei Jahren Mitstehen genommen für das inzwischen auch hinzugekommenene Hören. Basileios hat hier also einen älteren Kanon abgeschrieben ohne ihn mit einer wahrscheinlich jüngeren Bestimmung (4), die die Befragung von Sehern mit Mord gleichsetzt (vgl. Kan. 72), in Einklang zu bringen.

Genügen diese wenige Hinweise als Beleg für die These, dass Basileios, soweit er selbst nichts ergänzte und hinzufügte (wir möchten übrigens nicht ausschliessen, dass er neben Kan. 60, 77-78, 80-81 auch andere Kanones oder Epitimien im dritten Brief verfasst hat), seinen Stoff aus den von den kappadozischen Provinzialsynoden erarbeiteten Heilmitteln genommen hat? Vergessen wir nicht, dass sie nur Bestätigungen eines berechtigten a priori sind und dass die Beweislast dem obliegt, der meint, der Metropolit von Kappadozien hätte sein Material aus einer anderen Quelle geschöpft. Wir haben gezeigt, dass die Versuche von E. Schwartz und E. Seeberg, diesen Beweis zu erbringen, nicht gelungen sind. So ist die Annahme legitim, dass die Busskanones des Basileios das Strafrecht und das Bussystem wiedergeben, die sich im Laufe der Zeit in Kappadozien entwickelt haben und nach aller Wahrscheinlichkeit in dieser Form nur dort galten.

FR. VAN DE PAVERD

(1) S.o. S. 29. Anm. 4.

(2) In Klammern die Abweichungen von Ankyra.

(3) Eine andere Lesung von Ankyra hat τῶν χρόνων.

(4) Sie ist vielleicht unter Einfluss des profanen Rechts zustande gekommen, s.o. S. 35, Anm. 3.

Les prières presbytérales des matines byzantines

2de PARTIE: LES MANUSCRITS

Les prières de l'office du matin nous sont rapportées par un nombre considérable d'*euchologia* grecs et de *sluzhébniki* slaves. Comme nous l'avons déjà dit dans la 1ère partie de ce travail, nous avons pu étudier sur place un certain nombre d'entre eux, les plus importants, pensons nous, des bibliothèques du Vatican, de Grottaferrata, de Leningrad et du Musée Historique de Moscou (qui contient les mss de l'ancienne Bibliothèque Synodale). D'autres mss: du Sinaï, de la Bibliothèque Lénine de Moscou, de la Bibliothèque Nationale de Paris et du British Museum nous ont été accessibles en microfilm. Les mss de la Bibliothèque Nationale d'Athènes nous sont connus par la description de P. Trempelas (1). Pour le reste nous avons eu recours à l'inépuisable Dmitriévsky (2), même si sa documentation n'est pas toujours exhaustive.

Le texte des prières des différents mss ne présente pas de variantes appréciables; la disposition de ces mêmes prières à l'intérieur de l'office par contre, ainsi que les rubriques qui les accompagnent, admet la plus grande variété de solutions. Entre les 92 mss que nous présentons dans cette étude, nous n'en avons pas trouvé deux exactement égaux. Dans ces conditions, tout essai de classification ne sera que très approximatif. Ceci avait déjà semblé évident

(1) *Mikron Euchologion*, t. 2, Athènes 1955, pp. 188-247.

(2) *Opisánie liturgischeshih rúkopisei khraniáshchihsia v bibliotékah pravoslávnago Vostóka*, t. II: *Euchologia*, Kiev 1901 (cf. la première partie de cet article, dans *OrChrPer* 1971, p. 408, note 2); pour les mss conservés en Russie et que Dmitriévsky ne semble pas avoir étudié directement à l'époque, voir son article *Útrennia molítvy*, dans *Rukovódstvo dliá sél'skih pástyrei*, XXXI (1886), n. 42, pp. 180-192.

lors de notre classification de mss des *prières des vêpres* (1). Nous aurions voulu, dans un but de simplification, suivre pour la classification des mss des matines celle déjà adoptée pour les vêpres. Malheureusement cela n'a pas été possible, car il n'y a pas de correspondance entre les schémas des vêpres et des matines des mêmes documents. Aussi, nous avons essayé un système de classification des mss d'après les prières des matines, en quatre grands groupes:

A) Euchologes du type de *Barberini gr.* 336 (2), contenant les prières des matines sous le titre de ΕΥΧΑΙ ΕΩΘΙΝΑΙ (3) selon un schéma d'office *cathédral*, non monastique. Chaque prière porte un titre-rubrique à l'usage du célébrant. Ces euchologes ne contiennent pas les parties destinées au diacre, encore moins celles des chantres; d'après *Coislin 213*, qui appartient au groupe A), il s'agirait bien d'un euchologe de Sainte-Sophie de Constantinople. Syméon de Thessalonique a complété l'*Euchologe Patriarcal* en ajoutant d'autres prières (4). Puisque la première partie de ce manuscrit est perdue, et avec elle les *prières du matin*, nous ne pouvons pas le comparer aux mss A) pour affirmer ou nier son appartenance à ce groupe. Aucun de nos mss A) ne parle du *patriarche*.

B) Documents comme A), mais avec des suppressions. Il y manquent les prières *des catéchumènes* et la *première* et *seconde des fidèles*. Les titre-rubriques se font plus rares, ce qui a dû faciliter l'usage de ces euchologes de type cathédral dans les matines monastiques des groupes suivants.

(1) Cf. notre article *Les prières sacerdotales des vêpres byzantines*. dans *OrChrPer*, 1971, pp. 106 et ss.

(2) Qu'on veuille bien noter que tous les mss que nous citerons sont grecs. à moins que la sigle *sl.* n'indique qu'ils sont slaves.

(3) En grec classique ἕως est l'*aurore* (le temps qui précède l'apparition du soleil); ὄρθρος est l'*aube* (la première lueur du jour). Dans une époque postérieure il semble que ces termes ne furent pas employés avec trop de précision. cf. l'article de J. MATEOS, *Office de minuit et office du matin chez saint Athanase*, dans *OrChrPer*, 1962, p. 178, note 2. Nos prières *heôthinai* seraient donc les prières de l'*aurore* selon l'étymologie, sans savoir pourtant quelle était la signification exacte que nos euchologes du moyen âge donnaient à ce terme.

(4) Dans le codex *Athen. 2065*. Nous reviendrons sur la qnestion en conclusion de notre étude; cf. p. 101.

C) Dans ces documents le nombre de prières est presque le même que dans le groupe **B**). Souvent le titre de l'office n'est plus εὐχαὶ ἑωθιναί mais ἀκολουθία (*poslédovanie*) τοῦ ὄρθρου, ou encore ὄρθρος (*útrenia*) tout simplement. Par « *akolouthia* » il faut entendre la *suite* ou le schéma de l'office *monastique*: litanies du diacre (souvent en entier) et indication des morceaux des chantres ou du lecteur. Nos prières, dans ces mss du groupe **C**), ancêtres des euchologes imprimés, sont groupées au début de l'office jusqu'à la prière [**12**]; l'*akolouthia* suit les prières. Seule [**13**], la prière de l'*inclination de la tête*, est renvoyée à la fin de l'*akolouthia*. Mais il existe encore une grande variété de solutions dans la façon de placer les prières par rapport au début de l'*akolouthia*.

D) Ce groupe de mss est très intéressant pour l'histoire de la liturgie. Ici les prières ont été distribuées à l'intérieur de l'*akolouthia* monastique, précédées par des synapties. L'euchologe actuel, essentiellement du type **C**) comme nous venons de dire, contient et dispose encore les synapties et les ecphonèses des prières selon quelque manuscrit de ce groupe **D**). Mais il est difficile de trouver ne fut-ce que deux mss de ce groupe donnant la même distribution des prières à l'intérieur de l'office. Cela même montre combien il était ardu de vouloir adapter l'*euchologe cathédral* à *l'office monastique*. Aucun manuscrit du groupe **D**), que nous sachions, n'a été imprimé: c'est bien la *branche morte* du développement de l'Euchologe.

A l'intérieur de ces quatre groupes principaux, nous introduirons encore trois groupes secondaires; ils sont caractérisés par:

a) l'absence de la *prière de l'évangile* [**9**];

b) la position de la prière [**9**] après [**11**]; ce qui suppose la lecture de l'évangile après le *Gloria in excelsis*, comme c'était le cas dans les cathédrales;

c) la position de [**9**] à sa place actuelle, c. à d. après [**8**].

Nous donnons une telle importance à la *prière de l'évangile* comme critère de classification parce que son introduction dans l'*orthros* et la place où elle a été introduite (indiquant évidemment la place de l'évangile lui-même) sont des points de repère plus sûrs que les rubriques des prières elles-mêmes, souvent d'ailleurs incomplètes ou absentes.

A) Euchologe de Constantinople: ΕΥΧΑΙ ΕΩΘΙΝΑΙ

Mss Aa): sans la prière de l'évangile

1. – *Barberini 336* (VIIIe-IXe s., de l'Italie Méridionale)
[vêpr. A; mesonykt.] (1)

Table III. – Schema des prières de l'Aurore

[1]	=	1ère prière *heôthinî*
[2]	=	2e » »
[3]	=	3e » »
[4]	=	4e » »
[5]	=	5e » »
[6]	=	6e » »
[7]	=	7e » »
[8]	=	8e » »
[10]	=	9e » » : du Ps 50
[11]	=	10e » » : aux *ainoi* (Ps 148.149.150)
		Gloria in excelsis, *trisagion* (2), entrée, *prokeimenon*, litanie, litanie des catéchumènes (3)
[**XII**]	=	prière des catéchumènes
[**XIII**]	=	1ère prière des fidèles
[**XIV**]	=	2e prière des fidèles
[**12**]	=	prière-*apolysis*
[**13**]	=	sans titre, après invitation du diacre à incliner la tête.

(1) Ici nous suivons notre classification des types des vêpres dans l'article cité. *Mesonykt.* indique la présence dans le codex, entre vêpres et matines, de l'office cathédral de cinq prières, ΕΥΧΑΙ ΜΕΣΟΝΥΚΤΙΚΑΙ ou μεσονυκτιναί, (à ne pas confondre avec le μεσονύκτιον ou μεσονυκτικόν, office monastique dépourvu de prières presbytérales): les trois premières prières correspondant à trois antiphones, la quatrième étant l'*apolysis* et la cinquième, la prière de l'inclination de la tête; cf. Goar, p. 44 et Dmitriévsky, II, p. 62; cf. aussi la 1ère partie de cet article, *OrChrPer* 1971, p.413. Un autre office, la *Pannychis*, avec cinq prières aussi, peut prendre place entre les vêpres et l'office de minuit, mais il ne semble pas avoir été célébré tous les jours; cf. Goar, p. 44; Dmitriévsky, II, p. 13; notre article, p. 413.

(2) *Barb. 336* ne parle ni du tropaire dominical ni de l'évangile.

(3) Le codex ne parle pas de *litanie* des catéchumènes, mais de *prière* dite par un diacre; il s'agit bien d'une prière litanique. et nous avons préféré réserver au mot *prière* son sens traditionnel de prière présidentielle.

2. – *Grottaferrata G b VII* (IX-Xe s.) [vêpr. C]

a. manque la mention du *trisagion*, etc.
b. la *synaptie des demandes* (Πληρώσωμεν), avec variantes, est écrite dans la marge,
c. contient une dernière prière inédite: Δέσποτα τρισάγιε... τὸ φῶς καὶ ζωὴ καὶ ἡ ἀνάστασις...

3. – *Leningrad (Uspénsky) 226* (GPB) [1] (Xe s.) [vêpr. A; mesonykt.]

a. prière finale comme *Grott. G b VII*,
b. après celle-ci: « prière de l'ecténie de l'*orthros* ».

4. – *Sinai 982* (XIIIe s.) (Dmitrievsky, II, 234) [2] [vêpr. K]

a. manque la prière [XIV],
b. [10] = « prière de l'antiphone, c. à. d., du Ps 50 ».

Mss Ab): prière [9] après [11]; le reste comme *Barb. 336*

5. – *Grott. G b II* (XI-XIIe s.) [vêpr. H]

a. [1] = « prière *heôthinî* du 1er antiphone »,
b. [9] précède le *Gloria in excelsis* et l'entrée,
c. après [9]: « prière lorsque le prêtre arrive au *synthronon*: Δέσποτα Κ. ὁ Θ. τῶν δυνάμεων σῶσον τὸν λαόν σου καὶ εἰρήνευσον... suivie d'une « prière d'encens »,
d. après [13]: une « prière d'entrée » (début de l'office nocturne): Κύριε... ἀξίωσας εἰρηνικῶς...

6. – *Bodleian Auct. E 5 13* (XIIe s., du monastère du *S.-Sauveur*) [3] [vêpr. E]

a. [1] = « prière du 1er antiphone »,
b. [9] = « 11e prière, avant l'évangile »,
c. après [9]: « prière d'encens »,
d. [XII] = « pr. 12e, de l'entrée »: après le *Gloria in excelsis* et le *prokeimenon*,
e. manque le reste de l'office, probablement par accident.

(1) Le catalogue des mss grecs possédés par la *Gosudárstvennaia Publichnaia Bibliotéka* de Leningrad (sigle officielle: GPB) a été publié par Mme E. E. Granstrem dans les volumes 16, 18, 19, 23, 24, 25, 27 et 28 (1959-1968) de *Vizantiisky Vrémennik*. Une liste provisoire, d'autre part, de tous les mss slaves jusqu'au XIVe s., se trouvant en URSS, a été publiée dans l'*Arkheografichesky Ezhegódnik za 1965*, pp. 177-272.

(2) Nous citerons Dmitrievsky entre parenthèses, quand le manuscrit en question a été étudié par nous sur microfilm; nous ferons précéder son nom du signe =, lorsque nous le connaitrons uniquement par son *Opisánie*.

(3) Ce manuscrit, étudié par A. Jacob, contient la prière d'investiture de l'archimandrite du *Saint-Sauveur* de Messine; l'office des matines décrit, malgré la lacune de la fin, est de type cathédral, de même que celui des vêpres; or nous savons par le *Typicon* de ce monastère, qu'à cette même époque, les moines célébraient ces offices selon le schéma monastique du *Stoudion*, qui était palestinien...; une seule conclusion nous semble possible de cette anomalie: le célébrant se servait d'un euchologe cathédral pendant que les lecteurs et les chantres exécutaient l'office monastique: le prêtre récitait les prières aux moments les plus propices. Nous savons que Saint Barthélémy de Séméri, fondateur du monastère de *Rossano* et père spirituel du *Saint-Sauveur*, peu avant la fondation de ce dernier, avait rapporté beaucoup de livres liturgiques de Constantinople et qu'une partie de ces livres avait été cédée au *Saint-Sauveur*; cfr. notre livre, *Le Typicon du monastère du Saint-Sauveur à Messine*, p. XIX.

7. – *Athènes 662* (XII-XIVe s.) = Trempelas H

a. [9] = « prière 11e », puis synaptie,
b. [XII, XIII, XIV] ne se disent que lorsqu'on chante « les 12 *prokeimena* », (mardi, jeudi et samedi des quatre semaines avant le Carême) et cela seulement s'il n'y pas de messe ce jour,
c. entre [12] et [13]: *akolouthia* des matines monastiques entrecoupées des synapties aux endroits habituels et avec évangile avant le *kanôn*. Ce document, s'il n'était pas unique dans son genre, aurait dû être placé dans le groupe C); il est un témoin exceptionnel de la juxtaposition de l'office cathédral *complet* et du schéma monastique, malgré leurs contradictions, p. ex. quant à la place de l'évangile et de sa prière respective.

Mss Ac): prière [9] après [8]; le reste comme *Barb. 336*

8. – *Coislin 213* (Bibl. Nat. Paris) (a.D. 1027, d'un prêtre de Sainte-Sophie) = Dmitrievsky II, 1003 [vêpr. A; pannychis; mesonykt.] [1]

a. [9] sans numéro d'ordre, entre [8] (« huitième ») et [10] (« neuvième »); « elle ne se dit pas à la Grande Eglise, mais seulement dans les églises où l'évangile festif est dit après la 6e ode ». Cette rubrique nous renseigne sur l'existence

(1) Dmitrievsky ne décrit pas les matines de ce document, mais renvoie à *Grott. G b I* en affirmant que sur ce point les deux euchologes concordent même dans les détails.

simultanée de deux traditions: celle de Sainte-Sophie et celle de certaines églises, très probablement dans la même Constantinople; le même euchologe semble avoir servi dans les deux cas. Le second office est monastique, comme le prouve la présence du *kanôn* (1).

b. [XII] ne se dit que les jours des 12 *prokeimena*, exactement comme *Athen. 662*; [XIII] et [XIV] se disent normalement.

9. – *Grott. G b I* (XIe s., « *codex Bessarion* ») [vêpr. A; pannychis; mesonykt.]

ab. cf. *Coislin 213*,

c. la litanie après le *prokeimenon* = « *ecténie* ou *grand Kyrie eleison* ».

10. – *Sevastianov 474* (GBL *gr. 27*)(2) (X-XIe s.) [vêpr. A; pannychis après orthros]

§ [9] = « 9e »; [10] = « 10e »; [11] = « 11e ».

11. – *Sinai 959* (XIe s.) (Dmitrievsky, II, 64) [vêpr. A; pannychis; mesonykt.]

§ le manuscrit s'interrompt après [7]; il est assez probable qu'il appartient au groupe A).

B) Euchologe de Constantinople incomplet

les prières [XII], [XIII] et [XIV] disparaissent définitivement

Dans trois mss du groupe précédent — les nn. 7, 8, 9 — la *litanie des catéchumènes* ne se disait plus que quatre semaines par an, avant le Carême: et cela deux jours par semaine et à condition qu'ils fussent aliturgiques. Dans les mss du groupe présent elle disparait complètement aux matines, et avec elle, les deux *prières des fidèles* qui la suivaient, en préparant à la *prière d'apolysis*, [12], qui à cause de cela était parfois appelée « troisième ». L'élimination de ces prières (éliminées aussi aux vêpres, à partir du type **B**) montre qu'on attribuait moins d'importance à la partie de l'office destinée à la prière commune des fidèles. Les vêpres et les matines du livre VIIIe des *Constitutions Apostoliques*, qui n'avaient qu'un seul psaume comme partie hymnique, possédaient par contre une série de quatre litanies pour les *catéchumènes*, les *possédés*, les *candidats* au baptême et les *pénitents*, ainsi qu'une double litanie des *fidèles*, avec les prières respectives de l'évêque. A Jérusalem, à l'époque du voyage d'Egérie, on n'avait que la litanie des *catéchumènes* et celle des *fidèles*; la psalmodie par contre était plus abondante que dans les *Constitutions*. La disparition de notre prière [**XII**] ne doit pas s'expliquer tout simplement par une diminution parallèle de la discipline catéchuménale, car les documents du groupe A) sont aussi certainement d'une époque où il n'y avait plus guère de catéchumènes; la litanie des *catéchumènes* a d'ailleurs survécu dans la messe jusqu'à nos jours. Nous pensons qu'il est plus juste de voir dans l'élimination des prières [**XII**, **XIII**, **XIV**] une influence de l'office monastique, qui, lui, était composé surtout de psalmodie et de tropaires; peu à peu il s'est infiltré dans l'*asmatikos akolouthia* des églises séculières (et il suffit de voir la description des offices cathédraux faite par Syméon de Thessalonique pour s'en convaicre) jusqu'à se substituer à elle. Les mss du groupe **B**) témoignent de cette évolution par rapport à **A**).

Mss Ba): sans la prière de l'évangile

Trois mss, provenant de l'Italie Méridionale, destinent les prières [1] à [8] à autant d'*antiphones*: εὐχὴ ἑωθινὴ ἀντιφώνου α', et ainsi de suite. Cela est d'autant plus remarquable, que le premier du groupe (*Vat. gr. 1970*), aux vêpres, ne parlait pas d'antiphones; or, en général c'est bien le contraire qui arrive: la plupart des mss, qui aux vêpres parlent d'antiphones, ne le font pas à matines (1).

(1) On peut remarquer que l'évangile se lit entre la 6e ode et le Ps 50: les six (cinq dans la pratique) odes étant alors considérées comme jointes à la psalmodie. Le *kontakion*, qui encore aujourd'hui suit la 6e ode, était à l'origine le chant qui séparait la partie nocturne de la partie matinale de l'office. Selon le *Typicon de Messine*, les après-fêtes du Seigneur (p. ex. 26-XII, 7-I, etc), les six premières odes remplaçaient complètement la psalmodie habituelle; le *kontakion* et le Ps 50 suivaient alors la 6e ode. C'était aussi la praxis de l'*Aleksievsky Tipikón*, c. à d. du Patriarche Alexios de Constantinople, très en vogue en Russie entre les XIIe et XVe siècles; cf. M. Lisítsyn, *Pervonachál'ny Slaviáno-Rússky Tipikón*, S.-Pétersbourg 1911, p. 241.

(2) GBL: *Gosudárstvennaia Bibliotéka Lénina* de Moscou.

(1) Nous allons essayer de donner une explication de ce fait à la fin de l'article.

12. – *Vatican 1970* (XIIe s., du Patirion de Rossano) (¹) [vêpr. B; pannychis; mesonykt.]

a. après [11]: une « onzième prière, de l'entrée » (²),
b. [12] = « 12e »,
c. [13] = « de l'inclination de la tête »; cette rubrique manquait dans les mss **A**), où la prière suivait tout simplement l'invitation du diacre à baisser la tête.

13. – *Vatic. 1811* (a.D. 1147) [vêpr. D]

a. les Ps 50 et 148-150 = « 9e » et « 10e » antiphone respectivement,
b. [13]: après invitation du diacre, sans titre-rubrique,
c. conclusion de l'office monastique: le diacre: Σοφία; le prêtre: Ὁ ὢν εὐλογητός...

14. – *Vatic. 1875* (XIIe s.) [vêpr. D]

§ tout comme *Vatic. 1811*, mais à la conclusion de celui-ci il ajoute: Στερέωσον, Δόξα ὁ Θεὸς καὶ ἀπόλυσις.

15. – *Barber. 431* (XIIe s.) [vêpr. D] (³)

a. [1] = « pr. du 1er antiphone »; les autres, jusqu'à [8], = « pr. *heôthinî* » et numéro d'ordre,
b. [13]: sans titre, après invitation du diacre.

(¹) Cf. note 3, p. 68. Une note en latin attribue cet euchologe à S.-Sophie de Constantinople car il contient les ordinations que seul le patriarche faisait. Les prières qui suivent les vêpres: *tôn katagyrôn*, « dans le grand baptistère », « dans le forum », étaient aussi propres à la Grande Eglise. Le titre-rubrique de la *tritoektî* le dit explicitement.

(²) Δέσποτα Κ. ὁ Θ. ἡμῶν ὁ παραγενόμενος καὶ ἐπὶ τὰς ἑωθινὰς εὐχὰς καὶ ἐμφανήσας σεαυτὸν ταῖς μυροφόραις γυναιξί· παραγένου καὶ ἐν μέσῳ ἡμῶν καὶ εὐλόγησον τὴν εἴσοδον ἡμῶν ταύτην καὶ πρόσδεξαι αὐτὴν ὡς θυμίαμα ἐνώπιόν σου. Ὅτι σὺ ει ἡ εἴσοδος τῶν ἁγίων σου Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν. L'allusion aux porteuses de parfum ponrrait indiquer une prière pour les dimanches: l'évangile de la Résnrrection se lisait après l'entrée dans le sanctuaire.

(³) Cet euchologe, bien conservé et contenant beaucoup d'offices supplémentaires, n'a plus la *pannychis* ni les *prières de minuit*; ces offices ne devaient pas faire partie, à l'époque, du *cursus* de l'office, remplacés déjà peut-être par les offices monastiques équivalents: l'*apodeipnon* et le *mesonyktion*. Le *Typicon de l'Evergetis* (DMITRIEVSKY, I, 256-656) a encore à cette epoque un office monastique appelé « *pannychis* », avec le chant du *kanôn*.

16. – *Barber. 345* (XIIe s.) [vêpr. E]

a. « prières de l'*orthros* »,
b. [1] à [8]: numérotées sans autre rubrique,
c. [13] = « pr. de l'inclination de la tête ».

17. – *Barber. 393*: en tout comme *Barber. 345*.

18. – *Ottoboni 344* (a.D. 1177) [vêpr. L]

a. « *akolouthia tôn heôthinôn* », mais il n'y a que les prières; elles sont toutes numérotées et portent la rubrique « pr. *heôthinî* »,
b. [12] et [13] = « *apolysis* » et « de la *kephaloklisia* » respectivement.

19. – *Sinai 961* (XI-XIIe s.) (Dmitrievsky, II, 77) [vêpr. B; pannychis; mesonykt.] (¹)

a. [1] à [7] = « pr. *heôthinî* 1ere », etc.,
b. [8] = « pr. *heôthinî* 8e, avant le Ps 50 »,
c. [10], [11], [12] = « pr. du Ps 50 », « aux *ainoi* », « *apolysis* »,
d. [13]: sans titre.

20. – *Patmos 104* (a.D. 1234) = Dmitrievsky, II, 154 [vêpr. E]

a. « pr. *heôthinî*; suit [1],
b. [13] = « de la *kephaloklisia* ».

21. – *Sofiisky sl. 522* (GPB) (XIVe s.) [vêpr.: [1] [2] [3] [4] [V] [7] [8] [9]; pannychis] (²)

a. manquent les premiers feuillets,
b. [10] = « 9e pr. »; [11] = « 10e »,
c. [12] et [13] unies.

(¹) Ce manuscrit possède les prières de la *tritoektî*, mais non celles des quatre Heures Mineures; vêpres et matines sont de type **B**). De la même époque, *Coislin 213* possède les Heures Mineures; vêpres et matines sont de type **A**). Puisque ce dernier manuscrit est certainement constantinopolitain, *Sinai 961* pourrait être le témoin d'une praxis cathédrale périphérique. Selon A. Jacob, il aurait été copié au Sinaï même.

(²) Cette *pannychis* (*ponakhid* sur l'original) est encore celle de Constantinople: cinq prières; elle débute par *Béni le Règne*. La collection des mss *Sofiiskie* provient de la cathédrale de S.-Sophie de Novgorod (elle se trouve maintenant dans la GPB de Leningrad; elle a conservé sa vieille numérotation). La tradition liturgique de Novgorod, ville qui était en

22. – *Sofiisky sl. 526* (XIVe s.) [vêpr. D, moins [5]; « pannychis » (1)]

a. *molitvy zaútrennia* (prières du matin) (2),
b. [11] avant [10], par erreur du copiste probablement,
c. synaptie des demandes (*Ispólnim*); manque [12].

23. – *Shchúkin sl. 745* (GIM) (3) (XIVe s.) [vêpr. D; pannychis; mesonykt.?]

a. *molitvy zaútrennia,*
b. [1] à [8]; sans rubrique,
c. [10] et [11] = « Ps 50 » et « *ainoi* »
d. ecténie et demandes entre [12] et [13].

contact direct avec Constantinople, pourrait avoir un grand intérêt pour l'histoire de la liturgie byzantine. *Sofisky sl. 522* présente déjà une certaine influence monastique: si les prières des vêpres et des matines sont encore disposées comme dans les anciens euchologes (ff. 40 et 45), les *akolouthiai* sont déjà présentes (ff. 50 et 53) sous l'apparence des *diakonica*: *sinapté veckérnia* et *sinapté útrenia*. Tous les offices en outre commencent par la bénédiction presbytérale *Béni le Règne*, ce qui semble une note caractéristique de la tradition studite.

(1) Cette *pannyckis* ne possède que trois prières, précédées d'une bien curieuse rubrique: « prières lorsqu'on chante le *kanún* ». Le mot *kanún* (aujourd'hui il a le sens de *vigile*) pourrait signifier le *kanôn* poétique, ou série de strophes sur le thème des cantiques bibliques, d'origine monastique. A cette même époque le *kanôn* était déjà chanté dans la *presbeia* (*pannyckis* constantinopolitaine) des monastères de l'Italie Méridionale: cf. *Le Typicon du ... Saint Sauveur ...*, p. 428. Voir aussi ce que nous venons de dire (p. 72, note 3) sur la *pannyckis* de l'*Evergetis*.

(2) Selon les dictionnaires de Brokhaus et de Makaroff il n'y a pas de différence entre *útrenia* et *zaútrenia*: tous deux correspondent à l'office de l'*ortkros*. Le mot *zaútrenia* prédomine dans les *sluzhébniki* prénikoniens: tout un vocabulaire liturgique des premiers siècles du christianisme russe a été éliminé lors de la réforme de 1654 et remplacé par des termes nouveaux plus proches du grec: *liturgia* (messe) p. ex. a remplacé *slúzhba*; d'autres termes ont changé de sens, p. ex. celui de *pannikhída*, qui aujourd'hui est synonyme d'office funèbre, mais qui avec ses trois antiphones du Ps 118 (suivis du *kanôn*) est la seule survivance de l'ancienne *pannyckis* constantinopolitaine et n'a rien à voir avec l'actuelle *vsénoshchnaia* (vêpres+matines) de la veille des fêtes. Le mot *zaútrenia* lui-même ne s'emploie aujourd'hui que pour les matines du jour de Pâques. Les mss slaves diffèrent dans la graphie des titres: *molitvy útrenia* et *molitvy zaútrenia* étant les plus communs; nous préférons unifier les divergences sous les formes plus modernes de *molitvy útrennia* et *molitvy zaútrennia*. Voir dans les catalogues (p. ex. Górsky-Nevostrúev pour les mss *Sinod.* etc.) les termes exacts.

(3) GIM: *Gosudárstvenny Istorickesky Muzéi* de Moscou.

24. – *Sinodál'ny sl. 601 (344)* (GIM) (1) (XIVe s., autographe de Kiprian) [vêpr. R]

a. *molitvy útrennia,*
b. et c. comme *Shchúkin 745,*
d. [12] = « au *Gloria in excelsis* »,
e. [13]: sans rubrique.

25. – *Sinod. sl. 598 (345)* (XIVe s.) [vêpr. R; pannychis réduite]

a. comme *Sinod. 601*, plus demandes après *Gloria in excelsis*,
b. [13] = « pr. de l'inclination de la tête »

26. – *Sinod. sl. 892 (346)* (XIVe s.) [vêpr. D]

§ tout comme *Sinod. 598.*

27. – *Sinod. sl. 952 (347)* (XIVe s.) [vêpr. D]

a. *molitvy zaútrennia,*
b. beau codex et très bien écrit, mais aucune rubrique ni même numérotation des prières.

(1) L'ancienne *Bibliothèque Patriarcale*, puis *Synodale*, de Moscou se trouve aussi dans le GIM; elle a conservé l'ancienne numérotation. La numérotation entre parenthèses, employée souvent par les liturgistes russes (A. Dmitrievsky p. ex.) est celle du catalogue de Górsky-Nevostrúev. Le *sluzhébnik* du métropolite Cyprien (1390-1405) est un chef de file pour beaucoup d'autres euchologes slaves. De type **Ba**) pour les matines, il a un schéma de vêpres dont nous avions parlé en passant, à propos de la prière [V], (cf. PV, 101), et qui est assez commun dans les mss russes. Ce type de vêpres, nous l'appelerons **R**). Voici la série de ses prières:

Vêpres de type **R**): [1], [2], [3], [4], [V], [5], [6], [7], [8], [9].

La pluralité liturgique aux temps de Cyprien était un fait, comme en témoigne la lettre écrite par l'higoumène Afanásii au même métropolite pour savoir combien de prières il fallait dire aux vêpres; la réponse de Kiprian confirme ce flottement dans la pratique. Sur la question générale, cf. I. Mansvétov, *Mitropolit Kiprián v egó liturgicheskoi déiate'lnosti*, Moscou 1882; et du même: *O pésnennom poslédovanii*, Moscou 1880. A. A. Dmitriévsky, lui-même, au début de son article sur les vêpres: *Vechérnia molitvy*, dans *Rukovódstvo dliá sél'skik pástyrei*, 1888, n. 33, pp. 494 et ss. (treize ans avant la publication de son *Opisánie*) faisait sienne cette affirmation d'Odintzov: « *Le nombre des prières des vêpres, leur ordre et leur place dans l'office, nous sont complètement inconnus jusqu'au XIIIe s.* ».

28. – *Tipográfskaia Bibl. sl. 129* (TsGADA) (1) (XIVe s.)

§ « comme *Sinod. 601* ».

29. – *Sinod. sl. 611* (*351*) (XVe s.) [vêpr. D]

a. molitvy útrennia, puis [1], sans rubrique,
b. [2] à [10] seulement numérotées,
c. [11] = « aux *ainoi* »; [12] = « au *Gloria in excelsis* »,
d. [13] = « pr. de l'inclination de la tête »

30. – *Sinod. sl. 269* (*349*) (XVe s.) [vêpr. R, avec akolouthia ([7] bis)]

§ seule [1] est numérotée; le reste comme *Sinod. 952*.

31. – *Sinai 981* (XIVe s.) = Dmitrievsky, II, 344

a. description incomplète: [11] = « 10e, *ainoi* »; [12] = « 11e, *apolysis* »,
b. [13]: sans rubrique.

32. – *Sinai 968* (a.D. 1426) = Dmitrievsky, II, 395 [vêpr. C]

§ « prières *heôthinai* »; description incomplète.

33. – *Sinai 972* (XVe s.) = Dmitrievsky, II, 574 [vêpr. N]?

§ « prières de l'*orthros* »; manque description.

34. – *Sinai 980* (a.D. 1475) = Dmitrievsky, II, 425 [vêpr. C] (2)

§ prières *heôthinai tou orthrou* »; description incomplète.

35. – *Patriarcat Alexandrie 455-116(85)* (a.D. 1501) = Dmitrievsky, II, 665

§ comme *Sinai 980*.

(1) La *Tipográfskaia Bibliotéka* s'est formée au XVIIe s. de documents recueillis dans toute la Russie en vue de la réforme des livres liturgiques; on peut soupçonner l'intérêt qne cette collection peut avoir pour les liturgistes: aujourd'hui elle se trouve dans le *Tsentrál'ny Gosudárstvenny Arkhív Drévnih Aktov* (TsGADA) de Moscou. Le codex cité ici ne nous est connu que par l'article de A. Dmitrievsky sur les prières du matin déjà cité, cf. p. 64, note 2.

(2) Ce codex est appelé *Euchologe du monastère de S. Saba et d'autres monastères de Jérusalem*, quoique son contenu ne soit pas strictement monastiqne, car il contient p. ex. le baptême et d'autres offices paroissiaux.

36. – *Athen. 685* = Trempelas K

a. [1] à [3] = « pr. du 1er antiphone », etc.,
b. [4], [5] = « pr. *heôthinê* du 4e antiphone », etc.
c. [6] « pr. du 6e antiphone »,
d. [7], [8] = « pr. *heôthinê* 7e », etc.
e. [10], [11] = « pr. 9e, du Ps 50 », « pr. 10e, *ainoi* »,
f. [12] = « pr. troisième ou *apolysis* », cf. p. 71
g. [13] = « de la *kephaloklisia* ».

On ne parle que de six antiphones; cela pourrait s'expliquer soit par le flottement des rubriques du codex, soit parce qu'il ne prévoit vraiment que les six "antiphones" des deux *kathismata* monastiques; l'ordre général semble pourtant plus cathédral que monastique.

37. – *Athen. 661* (XVe s.) = Trempelas I

a. [2] à [12]: sans rubriques,
b. entre [12] et [13]; demandes (*Plêrôsômen*) et invitation du diacre à incliner la tête.

38. – *Meg. Laura Athos 103* (XVe s.) = Dmitrievsky, II, 625 [vêpr. I]

§ « prières *heôthinai* ».

39. – *Sinai 977* (a.D. 1516) = Dmitrievsky, II, 707 [vêpr. E?]

§ « prières *heôthinai* ».

40. – *Sinai 979* (XVIe s.) = Dmitrievsky, II, 866

§ comme *Sinai 977*.

41. – *Sinai 989* (XVIe s.) = Dmitrievsky, II, 888

§ comme *Sinai 979*.

42. – *Sinai 978* (XVIe s.) = Dmitrievsky, II, 858

§ « prières *heôthinai* de l'*orthros* ».

43. – *Coislin 214* (XIIe s.) [vêpr. B; pannychis]

a. [1] à [8] = « pr. *heôthinê* 1ère », « 2e », etc.,
b. [10] = « pr. 9e, du Ps 50 »,
c. [12], [13] = « *apolysis* », « de la *kephaloklisia* »,
d. manque [11], ce qui est étrange dans un euchologe par ailleurs assez complet; il s'agit probablement d'une omission involontaire.

Mss Bb): prière [9] après [11]

44. – *Athen. 665* (XVIe s.) = Trempelas α̃

a. [1] à [12]: prières numérotées; flottement dans les rubriques: [5] = « *heôthinî* »; [6]: précédée de Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν,
b. entre [8] (« 8e ») et [11] (« 10e »); manque [10], très probablement par oubli du copiste,
c. [11,] [9] = « pr. *heôthinî* 10e » et « 11e »,
d. [12] = « antiphone 12e »,
e. [13] = « pr. de l'ecténie ».

45. – *Sinod. sl. 616 (360)* (XVIe s.) [vêpr. R; pannychis de 6 prières]

a. *molitvy útrennia pred slúzhboi* (1),
b. toutes les prières, [1] à [13], sont numérotées,
c. manque [12]; « 12e » est la prière de l'ecténie.

46. – *Sinod. sl. 267 (357)* (XVIIe s.: codex riche et soigné) [vêpr. R]

a. *molitvy útrennia*,
b. numérotées les onze premières prières; seule [9] (« 11e ») = pr. *útren.*,
c. [13] = « pr. de l'inclination de la tête »,
d. manque [12].

47. – *Sinai 960* (XIIIe s.) = Dmitrievsky, II, 192

a. manquent ff. correspondant à [1] – [8],
b. [10] = « pr. 9e, dn Ps 50 »,
c. [9] = « pr. d'entrée de l'évangile »
d. [11] = « pr. 11e, *ainoi* » (2),
e. entre [12] et [13]: demandes; [13] = « de la *kephaloklisia* ».

(1) *Slúzkba* ici veut très probablement dire *akoloutkia* ou *poslédovanie*; en ce cas les prières se disaient avant les matines monastiques. Dans les documents prénikoniens, *slúzkba* voulait dire plutôt messe, mais nous ne pensons pas que ce soit le sens dans le cas présent.

(2) On ne peut s'expliquer l'ordre des prières [10]-[9]-[11] sinon par une erreur du copiste. Depuis le temps de Dmitrievsky le ms a dû encore être remanié; nous n'avons plus trouvé sur le microfilm les trois premiers feuillets qui contenaient précisément notre office.

Mss Bc): prière [9] après [8]

48. – *Koutloumousiou 491* (XIVe s.) = Dmitrievsky, II, 356 [vêpr. B]

a. « prières *heôtinai* » et renvoi à Goar 39-42: f. 216,
b. [9] = 9e selon Dmitrievsky: f. 229 (ou plutôt 219)
c. [10] = « 9e, du Ps 50 », 10e pour Dmitrievsky: f. 222
d. [11] = « *ainoi* », 12e pour Dmitrievsky: f. 223.

La description est fautive: la 9e prière, selon l'ordre de Dmitrievsky, ne peut pas se trouver sur le f. 229, car le baptême, qui suit l'*orthros*, commence au f. 224; en outre la prière des *ainoi* devrait être 11e et non 12e. La prière [9] apparaîtrait entre [8] et [10], mais sans numéro d'ordre.

49. – *Vatopedi 133* (XIVe s.) = Dmitrievsky, II, 274 [vêpr. I]

a. neuf prières comme Goar 39-42: il faut supposer [1] à [8] + [9],
b. [10] = « Ps 50 », 10e pour Dmitrievsky; etc.,
c. [13]: sans rubrique.

50. – *Athen. 1910* (XVIe s.) = Trempelas Q, peu de détails

a. [9]: à sa place actuelle,
b. [10] = « Ps 50 »; etc.,
c. [13]: après invitation diaconale.

51. – *Sinai 988* (XVe s.) = Dmitrievsky, II, 578 [vêpr. D]

a. « prières de l'*orthros* » comme Goar 39-42: donc [1] à [12],
b. ne parle pas de [13]: avait-elle déjà été incorporée dans l'*akolouthia*? Dans ce cas le ms appartiendrait au groupe **C**) (cf. infra), mais Dmitrievsky aurait dû parler de cette *akolouthia* si elle avait existé.

C) Juxtaposition de l'akolouthia monastique aux prières de l'euchologe

Dans son article sur les prières des matines, A. Dmitrievsky donne une très grande importance à l'apparition de la *Diataxis* de *Philotée* (XIII-XIVe s.: cf. Goar, p. 1) pour expliquer comment nos prières ont perdu leur fonction à l'intérieur de l'office; il voit cette perte surtout dans la disparition des titres-rubriques qui les destinaient à être récitées à des moments précis de l'office.

Nous ne pensons pas que la *Diataxis* ait fait autre chose que canoniser une situation qui avait eu ses origines déjà depuis quelques siècles: depuis qu'on avait commencé à célébrer l'office monastique palestinien, tout en conservant l'ancien Euchologe de Constantinople.

Il ne faut pas oublier que l'Euchologe contenait aussi les formulaires des liturgies eucharistiques et des sacrements, et que ces rites ont toujours été célébrés sans subir de notables modifications même dans des régions qui, comme la Palestine, avaient les propres formulaires eucharistiques, et qui peu à peu ont cédé la place à ceux de Constantinople (1). Et c'est l'autorité de cet Euchologe qui a garanti ainsi la survivance des prières des vêpres et des matines dans un état de *congélation*, dont témoignent surtout les mss du groupe **B**). On continuait à transcrire ces prières dans un certain ordre et avec certaines rubriques qui ne répondaient plus à la pratique en usage.

Les mss du groupe **C**) font un pas en avant dans l'évolution. Timidement, au groupe des prières [1] à [12], désormais dépourvues de toute rubrique, suit l'*akolouthia* monastique. D'abord chaque élément, prières et *akolouthia*, sous des titres différents (2). Puis, le groupe des douze prières passe à l'intérieur de l'*akolouthia*, aux abords de l'*hexapsalmos*, qui comme on le sait, est le début de l'*orthros* monastique (3).

Comme Dmitrievsky le fait remarquer, les *sluzhébniki* russes imprimés séparaient les prières et l'*akolouthia* en deux chapitres différents, jusqu'en 1658: même après la réforme du Nikon.

Disons en passant un mot des synapties. Encore aujourd'hui elles sont distribuées à différents endroits de l'*akolouthia* et suivies d'*ecphonèses*; elles font penser aux prières qui manquent entre les synapties et les *ecphonèses*. Dans le groupe **D**), nous énumérerons

(1) Déjà au XIIe s., Théodore Balsamon, dans sa réponse au patriarche orthodoxe d'Alexandrie, n'admet pas la liturgie de S. Jacques, propre autrefois à Jérusalem, comme liturgie légitime dans l'usage orthodoxe; cf. PG 119, p 1033...

(2) Cf. au n. 21: *Sofiisky sl. 522*, note 2.

(3) Les deux psaumes, 19 et 20, qui ouvrent l'office aujourd'hui et qui sont récités là à l'intention des fondateurs du monastère, ne se trouvent pas dans Goar (p. 39), et aujourd'hui encore ils ne se disent pas en Carême. Dans la tradition *studite* de l'Italie Méridionale, ils constituent un appendice à l'office de minuit.

les mss d'euchologes où les prières sont effectivement distribuées tout au long de l'*akolouthia*; cette solution, comme nous allons le voir, n'a pas été trop généralisée et aujourd'hui elle ne subsiste plus. Qu'il suffise de dire pour le moment, que le problème des synapties du diacre et celui des prières du prêtre ne doivent pas être traités ensemble, car l'Euchologe ne contenait pas les parties du diacre; pour cela on disposait d'autres livres, plutôt des livrets, appelés précisément *Diakonica* (1).

Mss Ca): sans la prière de l'évangile

52. – *Sinod. sl. 606* (*350*) (XVIe s.) = Górsky-Nevostrúev, III, 1, 44 [vêpr. R+akolouthia]
   a. *molítvy útrennia*,
   b. « onze prières comme maintenant », il en manque une: probablement [9] ou peut-être, comme beaucoup de mss slaves: [12],
   c. « suit le *poslédovanie* dominical ».

53. – *Sinod. sl. 612* (*356*) (XVIe s.) = Górsky-N., III, 1, 60
   § « comme *Sinod. sl. 606* ».

Mss Cb): prière [9] après [11]

54. – *Athen. 672* (XVIe s.) = Trempelas ξ
   a. « prières *heôthinai* »,
   b. [1] à [12]: numérotés et précédés (sauf [9]) de l'invitation et de la réponse: Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν· Κύριε ἐλέησον.
   c. [9]: entre [11] et [12] avec rubrique: «pr. de l'évangile»,
   d. suit l'*akolouthia*: grande synaptie – *synaptai* après les *kathismata*, après les Ps 118 et 135 et après les odes 3e, 6e et 9e du *kanôn* – ecténie et synaptie des demandes après le *Gloria in excelsis* et le *trisagion*,
   e. [13] = « de la *kephaloklisia* ».

55. – *Sofiisky sl. 525* (XVe s.) [vêpr. R, mais [7] = « 8e antiphone »]
   a. *molítvy útrennia*,
   b. [1] à [8]: numérotées; suivent [10] et [11] sans rubrique,
   c. [9] en 11e lieu = « de l'évangile, en secret »

(1) Cf. p. ex. Dmitrievsky, II, 133: *Diakonica* de la messe.

d. suit le *poslédovanie*: ecphonèses après les *kathismata* et après les Ps 118 et 135; indiqnée [9]; ecphonèses après les odes 3e, 6e et 9e du *kanôn*,
e. [13] à la fin de l'*akolouthia*,
f. manque [12].

56. – *Sinod. sl. 900 (372)* (XIV-XVe s.) = Górsky-N., III, 1, 150 [vêpr. R+akolouthia]

a. *molítvy útrennia*,
b. suite [1] à [8], [10], [11], [9]: description incomplète,
c. *poslédovanie*, avec rappel de [9] et prière de l'ecténie,
d. manque [12]; silence sur [13].

57. – *Sinod. sl. 615 (358)* (XVIe s.) [vêpr. R+akolouthia]

a. *molítvy útrennia*,
b. comme *Sinod. 900*, b.,
c. *poslédovanie* avec [13].

58. – *Editions du Sluzhébnik en Russie de 1602 à 1653* [1] [vêpr. R+akolouthia]

a. *poslédovanie útreni* (*akolouthia* de l'*orthros*),
b. suite [1] à [8], [10], [11] et [9]; manque [12],

[1] La première édition de ce *sluzhébnik* russe est du patriarche Job, la dernière est de Nikon. En 1654, ce dernier, abandonnant la vieille tradition locale, rendait officiel un nouveau *sluzhébnik* rédigé d'après l'édition grecque de l'Euchologe. La réforme, qui touchait tous les livres liturgiques, ne fut pas acceptée par les *Starovértsy* ou Vieux-croyants, qui conservèrent les anciens livres en les recopiant jusqu'en ces temps modernes; une nombreuse collection de ces mss, parfois assez récents, se trouve dans le *Púshkinsky Dom* de Leningrad. En 1900, une branche des Vieux-croyants, réconciliée avec l'Eglise Orthodoxe sous le nom d'*Edinovértsy*, put réimprimer le *sluzhébnik* prénikonien; il s'agit d'une réproduction des éditions de 1647 et 1651 sous le patriarche Joseph.

Pour les dates des documents russes il faut tenir compte du fait qu'à partir de 1492 (7000 de la création du monde), on a commencé une nouvelle ère; ainsi la première édition du *sluzhébnik* de 1602 porte la date de l'année 110. Il faut aussi tenir compte de la date du début de l'année, qui a oscillé entre le 25 mars et le 1 septembre; ce qui peut occasionner un décalage d'une unité dans le chiffre des années.

Pour l'histoire des livres liturgiques imprimés, cf. le compte-rendu par A. Dmitrievisky (*Otzyv...*) du livre de M. I. ORLÓV, *Liturgía Sv. Vasilia Velíkago. Pérvoe kritícheskoe izdánie*, S.-Pétersbourg 1909; et du même

c. grande synaptie et reste de l'*akolouthia*: Ps 117 – *kathismata* – *prokeimenon* – [9] pour la seconde fois (mais certaines éditions donnent seul le début) – *Pasa pnoî* (Ps 150,6) – Ps 50 – *kanôn* – etc.
d. [13]: après invitation du diacre.

Mss Cc): prière [9] après [8]

59. – *Athen. 848* (XVe s.) = Trempelas Ξ

a. « début de l'*orthros* »,
b. *hexapsalmos*,
c. prières [1] à [12] dans l'ordre numérique,
d. synaptie – Ps 117 – *kathismata* – *synaptai* – etc.,
e. [13] après ecténie et synaptie des demandes.

60. – *Sinod. gr. 262 (280/267)* (XVe s., du monast. Esphigmenou) = catalogue de l'arch. Vladimir [vêpr. I]

a. « prières *heôthinai* »,
b. [1] à [12]: « comme le *sluzhébnik* imprimé (actuel) »
c. silence sur [13].

61. – *Sinod. gr. 263 (281/268)* (a.D. 1470, de Vatopedi) = Vladimir

§ comme le précédent plus [13].

62. – *Sinod. gr. 264 (456)* (a.D. 1602) = Vladimir

§ « comme le *sluzhébnik* imprimé ».

DMITRIÉVSKY: *Bogosluzhénie v Rússkoi Tsérkvi za pérvye piat' vekóv* et *Bogosluzhénie... v XVI véke*, dans *Pravoslávny Sobesédnik*, 1882, II, 336-367 et 1884, I, 19-20.

Le *sluzhébnik* d'avant la réforme de Nikon, avec la prière [9] après [11], présentait un schéma d'office bien plus proche de l'office cathédral que du monastique. Cf. à ce sujet LISÍTSYN (o.c. p. 70, note 1) qui compare l'influence du typicon cathédral et du typicon monastique studite sur la vie liturgique russe des premiers siècles. Il pense que l'influence du premier a été bien plus grande que celle du second. Son étude s'appuie sur les mss de l'une et de l'autre tradition, conservés en Russie. Bien que parmi ces codex il cite 19 *sluzhébniki*, il s'appuie surtout sur le témoignage des *typica*, et ainsi il ne traite pas directement la question des prières presbytérales ni celle du schéma général des offices.

63. – *Euchologe gr. de l'arch. Antonin* (GPB) (XVe s.) = Dmitrievsky, II, 501 [vêpr. I]
 a. « prières *heôthinai* »,
 b. renvoi à Goar (39-42), donc [1] à [12].

64. – *Sinai 988* (XVe s.) = Dmitrievsky, II, 578 [vêpr. D]
 § comme l'euchologe d'Antonin.

65. – *Esphigmenou 208* (XVIe s.) = Dmitrievsky, II, 835 [vêpr. I]
 § comme Antonin, mais manque [11].

66. – *Vatopedi 134 (745)* (a.D. 1538) = Dmitrievsky, II, 766 [vêpr. I]
 a. « début de l'*orthros* »,
 b. renvoi à Goar (39-42): [1] à [12].

67. – *Patr. Alexandr. 224-1070(207)* (XVIe s.) = Dmitrievsky, II, 911.
 a. « prières de l'*orthros* »,
 b. renvoi à Goar (39-42): [1] à [12].

Toute une série de mss cités et non décrits par Dmitrievsky pourraient être comptés sous ce paragraphe **Cc**), en supposant que notre A. n'ait trouvé en eux aucune variante notable par rapport à l'Euchologe actuellement en vigueur dans toute l'Église byzantine, et qui est pratiquement l'euchologe imprimé à Venise au XVIe s. et celui de J. Goar.

Ces mss proviennent pour la plupart du Mont Athos. Déjà à propos des vêpres nous avions fait remarquer l'étroit rapport existant entre les mss de la Sainte Montagne et l'édition de Venise (1).

(1) Voici les mss cités par Dmitrievsky, groupés selon le nombre de leur prières:
 a) TREIZE PRIÈRES AVEC [13]: *Laura 88* (a.D. 1475) = Dmitr. 436.
 b) TREIZE PRIÈRES: *Laura 21* (a.D. 1435) = Dmitr. 418; *Protatou 69* (a.D. 1592) = Dmitr. 808; *S. Sépulcre de Costantinople 68* (XVI) = Dmitr. 809; *Dionysiou 468* (XVI) = Dmitr. 917.
 c) DOUZE AVEC [13]: *Laura 105* (XV) = Dmitr. 632.
 d) DOUZE PRIÈRES: *Kostamonitou 59* (XIV-XV) = Dmitr. 369; *Kostam. 19* (XV) = Dmitr. 491; *Patmos 689* (XV-XVI) = Dmitr. 661;

D) Distribution des prières de l'euchologe à l'intérieur de l'akolouthia.

La solution indiquée par le titre de ce paragraphe a été essayée depuis une époque très reculée (nous en avons des témoignages depuis le Xe s.) et jusqu'à l'apparition de l'euchologe imprimé. La variété, et l'ingéniosité aussi, des solutions a été grande. Ce travail de synthèse, il nous semble, mais ce n'est qu'une hypothèse, devoir être attribué surtout aux moines studites, qui en acceptant les traditions monastiques de la Palestine, ont répandu en Occident les usages liturgiques de S. Saba, mais en leur donnant une forte teinte byzantine: un certain goût pour les traditions cathédrales, l'importance donnée au chant au détriment du psautier, etc. Les *typica* de l'Italie Méridionale, de la Russie, de la Géorgie et même de l'Athos (selon les documents géorgiens) sont les traces périphériques de cet âge d'or studite. Cette prépondérance du *Typicon du Stoudion* s'effacera devant une nouvelle vague sabaïte, qui sans rompre totalement avec les innovations des moines de la Polis, va tout de même pousser les moines à un retour aux sources plus austères des monastères de la campagne ou du désert. Paradoxalement, ce sera cet office sabaïte de la seconde vague, qui va remplacer l'office studite et prendre aussi la relève de l'ancien *asmaticos akolouthia*, c. à d. de l'office des églises séculières.

Laura 21 (a.D. 1536) = Dmitr. 753; *Chaushk. 31* (Thessal.) (XVI) = Dmitr. 919.
 e) ONZE AVEC [13]: *Laura 103* (XV) = Dmitr. 625; *Dionys. 452* (XV) = Dmitr. 644; *Panteleimon 780* (XVI) = Dmitr. 828.
 f) NEUF PRIÈRES: *Chaushk. 29* (XV) = Dmitr. 649.
 g) PRIÈRES « HEÔTHINAI » / « TOU ORTHROU », sans préciser leur nombre: *Laura 93* (XIV) = Dmitr. 367; *Caracallou 170* (XV) = D. 658; *Caracallou 155* (XV) = D. 658; *Koutloumousiou 470* (a.D. 1520) = D. 719; *Caracallou 135* (a.D. 1539) = D. 784; *Caracallou 151* (a.D. 1516) = D. 792; *Laura 60* (a.D. 1578) = D. 801; *Kostam. 60* (XVI) = D. 849; *Laura 104* (XVI) = D. 913; *Laura 58* (XVI) = 914; *Koutl. 358* (XVI) = D. 924.
 L'expression « avec [13] » c. à d. avec la prière d'inclination de la tête, nous laisse assez perplexes: nous ne devinons pas s'il faut inclure cette prière dans le nombre total ou s'il faut l'ajouter à celui-ci. Nous ne savons pas non plus si la prière de l'ecténie est comptée ou non dans ce même nombre. Dans ces conditions, nous ne pouvons malheureusement tirer aucun renseignement bien précis de cette liste de mss.

Nous pensons pouvoir attribuer, d'une manière générale, les mss **C**) à la ligne *sabaïte*. Les mss **D**) que nous voulons étudier maintenant, pourraient par contre être le reflet de la période *studite*.

Si nous avons préféré traiter d'abord les mss **C**), quoiqu'ils appartiennent à une période plus récente dans l'évolution de l'Euchologe, c'est parce que nous pensons pouvoir établir un lien direct entre l'Euchologe actuel et les vieux mss **A** et **B**). Le groupe **D**) par contre nous conduit sur une voie sans issue, très intéressante sans doute pour l'histoire de l'Euchologe et de la liturgie en général, mais sans réelle valeur exemplaire, à cause de la variété déroutante des solutions et du caractère aléatoire et presque improvisé des adaptations.

Les prières des mss **D**) ont été disposées entre les différents éléments de l'*orthros* monastique selon leur ordre numérique et sans trop tenir compte de leur destination primitive. Seule [**10**], la prière du Ps 50, a gardé sa place de charnière entre la partie nocturne et la partie matinale de l'*orthros*; elle se trouvera toujours entre la psalmodie et le *kanôn*.

Les prières [**1**] à [**8**] seront séparées en deux groupes de nombre variable. Celles du premier groupe, les premières, accompagneront la psalmodie des *kathismata* (d'un à trois, selon les traditions et selon les époques de l'année) (1): en raison d'une prière par *kathisma* en règle générale, ou trois si on sépare les trois *doxai* de chaque

(1) La tradition studite ne prévoyait à l'*orthros* qu'un seul *kathisma* du psautier pendant la période d'*été* (allant de Pâques au 26 ou au 23 sept.); *deux kathismata* en *hiver*: de septembre au début du Carême (exceptés les dimanches, les samedis et les grande fêtes); pendant le Grand Carême on disait trois *kathismata*. Cf. *Typicon de Messina* (p. 4), *Typicon d'Alexios* (LISÎTSYN, o.c., p. 241) et *Typicon d'Ibîrôn* (K. KEKELIDZE, *Liturgicheskie Gruzinskie Pámiatniki*, Tiflis 1908, p. 305) Selon Kekelidze, d'après les mss géorgiens, la Grande Laura de l'Athos elle-même, aux alentours du XIIe s. suivait la tradition studite (o.c., p. 486). Ceci explique l'insistance des *typica studites* connus: russes, géorgiens et italiens (cf. *Casole* = DMITRIEVSKY, I, 795) à se référer aux usages liturgiques de S. Saba, du Studion, mais surtout de la Sainte Montagne.

Le Typicon du monastère constantinopolitain de l'*Evergetis* (*Athen. 758* = Dmitrievsky, I, 256-656), qui fait déjà un pas en avant dans le sens d'une plus grande conformité aux traditions sabaïtes, les jours de semaine suivait la même règle: un *kathisma* en été, deux en hiver, trois en Carême. Cf. J. MATEOS, *La psalmodie variable dans l'office byzantin*, dans *Societas Academica Dacoromana, Acta Philosophica et Theologica*, t. II, 1964, pp. 327-339.

kathisma (1). Les dernières prières du groupe [**1**]-[**8**] c. à d., celles qui ne trouveront pas de place dans la psalmodie, seront dites entre les odes du *kanôn*: après la 3e et la 6e (2). Quelque prière pourra même disparaître.

Les prières [**9**], [**10**], [**11**], [**12**] et [**13**] occuperont leur place habituelle des codex **AB**), avec une possibilité toutefois de flottement, comme nous allons voir.

Notre classification de ces mss tiendra compte du nombre de prières destinées à la psalmodie, et qui pourtant précèdent la prière du Ps 50: [**10**]. Nous ferons suivre **D**) d'un chiffre indiquant le nombre de ces prières. Les minuscules **a.b.c.** indiqueront l'absence de la prière de l'évangile (a) ou sa place: après [**11**]: (b), ou après [**8**]:(c). C'est une classification d'intérêt assez réduit, puisque les groupes seront peu nourris.

Mss D8a)

68. – *Vatican 1833* (Xe s.) [vêpr. K]

a. « prière de l'entrée de l'*orthros* »: comme *Vatic. 1970* (n. 12, p. 72)
b. « *akolouthia* de l'*orthros* »:
c. *Béni le Règne – Notre Père – Gloria in excelsis* (formule courte)
d. grande synaptie – [1] – *Antilabou – ecphonèse – Paix à tous*,
e. [2], [3], [4] = « pr. *heôth.* »: chacune précédée de petite synaptie et suivie d'*Antilabou* – ecphonèse – *Paix à tous*,
f. [5], [6] = « pr. *heôth.* » sans synaptie,
g. [7], [8]: avec synaptie et *Paix à tous*,
h. [10], [11] = « pr. *heôth.* du Ps 50 », « *ainoi* » avec synaptie,
i. [12] = « pr. *heôth.* 11e ou *apolysis* », sans synaptie,
j. [13]: après invitation du diacre,

(1) C'est encore l'usage actuel aux vêpres qui précèdent les *Présanctifiés*. A Messine, les *kathismata* des Petites Heures de la 1ère semaine de Carême avaient une synaptie à chaque *doxa* (*Typicon*, p. 199).

(2) A l'orthros du Jeudi Saint et du Dimanche de Pâques, où il n'y a pas de psalmodie, le *Typicon d'Ibîrôn* (KEKELIDZE, 283, 292) prévoit une prière et sa correspondante synaptie après chaque ode du *kanôn*. Dans la praxis actuelle, seules les *synaptai* suivent les odes aux matines de Pâques. A Messine, chaque ode était suivie de synaptie et de lecture patristique ce même jour. Nous avons déjà vu que le lendemain des fêtes du Seigneur, les odes 1 à 6 remplaçaient la psalmodie du psautier (cf. p. 70, note 1); même praxis à Ibîrôn (cf. KEKELIDZE, 247).

k. suit congé monastique: le peuple [1]: Εὐλογεῖτε ἅγιοι; le prêtre: Χριστὸς ὁ ἀληθινὸς Θεὸς ἡμῶν... Μαρίας... Ἰωάννου ... ἀποστόλων ... Νικολάου ...: ecphonèse: Ὁ ὢν εὐλογητὸς Θεὸς ἡμῶν πάντοτε...

Nous sommes en présence d'un schéma cathédral, qu'il n'est pourtant pas possible de placer dans la série des euchologes **AB**), parce que les *Diakonica* sont mis entre les prières, et aussi parce que le début et la fin de l'*orthros* sont monastiques; cet *orthros* commençait par la formule courte *Gloria in excelsis*, qui a toujours été l'introduction à l'*hexapsalmos*, ce qui peut être le cas ici aussi.

69. – *Sinai 973* (a.D. 1153) (Dmitrievsky, **II**, 88) [vêpr. I]

a. « *akolouthia* de l'*orthros* »,
b. *Béni le Règne*– *hexapsalmos* par le peuple,
c. grande synaptie et [1] = « pr. du 1er antiphone » – *Antilabou*
d. [2],[3] = « pr. du 2e, du 3e antiphone » – *Antilabou*,
e. *kathisma* (tropaire)
f. « autres prières pour le Ps 135 dominical et pour le Carême »: [4] = « 4e »; [5] = « du 5e antiphone »; [6] = « du 6e antiphone »; [7] = « 7e »; [8] sans rubrique,
g. *kontakion* (une rubrique plus haut le destinait à la 6e ode),
h. Ps 50 – grande synaptie – [10] = « 9e » – *Antilabou* avec variante,
i. odes – petite synaptie – [11] – *exaposteilarion*,
j. *ainoi* – *stichîra* – *Gloria in excelsis* – tropaire (mode 2e le dimanche – *prokeimenon*: *Anastîthi* – évangile)
k. ecténie avec sa prière – prière [12] – synaptie de demandes,
l. invitation du diacre et [13] = « pr. de l'inclination de la tête »,
m. congé: Σοφία. Ὁ ὢν εὐλογητός...

La compénétration des offices cathédral et monastique est assez réussie, malgré quelques contradictions, comme p. ex. l'emplacement du *kontakion* à deux endroits différents. La psalmodie est d'un seul *kathisma*, dont chaque *doxa* est précédée (à Constantinople, les prières précédaient les antiphones, à Jérusalem elles les suivaient depuis le temps d'Egérie) d'une synaptie et d'une des trois premières prières [2]. Les

(1) *Peuple*, *laos*, veut dire simplement « assemblée » (*qahal* hébraïque), sans référence à l'état des fidèles présents: moines ou laïcs. C'est ainsi dans le *Typicon de Messine* (cf. p. 414).

(2) La présence d'un seul *kathisma-tropaire* confirme le fait que le *kathisma-division du psautier* était unique: puisque d'autre part on a trois *synaptai* et trois prières, il faut supposer que chacune des trois *doxai* du *kathisma* faisait fonction d'*antiphone*. Rappelons que le *kathisma-tropaire*

prières [4] à [8] conservent la numérotation de l'euchologe et en partie aussi ses rubriques, mais elles sont laissées comme supplémentaires (en Carême on avait une plus longue psalmodie) ou comme pièces de rechange. La répétition de la grande synaptie avec le Ps 50 (après le *kontakion*) indique que cette seconde partie de l'office était considérée comme quelque chose de différent de la première partie, presque comme un autre office. L'*exaposteilarion* et les *stichîra* sont nettement monastiques, mais l'évangile à cet endroit, précédé du tropaire et du *prokeimenon fixe* de la Résurrection, aussi bien que l'absence du *Pasa pnoî*, nous ramènent derechef à l'office cathédral constantinopolitain. La prière de l'évangile manque, comme dans les euchologes les plus classiques; l'introduction de cette prière semble être postérieure au Xe s.

Mss D8bc)

70. – *Athen. 570* (XIIIe s.) = Trempelas Δ

a. *Béni le Règne*,
b. [1] = « pr. du 1er psaume »,
c. [2] à [5]: numérotées,
d. grande synaptie et [6] = « pr. 6e »,
e. [7], [8] = « pr. 7e », « 8e »,
f. « *akolouthia* de l'évangile les jours de fête »: « *prokeimenon*, s'il y en a » — Τοῦ Κυρίου δεηθῶμεν — ecphonèse: Ὅτι ἅγιος,
g. Ps 50 et [10] = « pr. du Ps 50 »,
h. [11] = « pr. 9e »
i. [12] = « pr. aux *ainoi*, après la 9e ode »,
j. *stichîra* – *Gloria in excelsis*,
k. « *akolouthia* de l'évangile »: *prokeimenon*: *Anastîthi*, évangile,
l. ectenie et synaptie des demandes (cf. variantes: Trempelas, 222),
m. [13]: après invitation du diacre.

(*sedâlen'*) était un chant pendant lequel les moines se reposaient, assis, après la longue station debout (*stasis*, *statiá*) maintenue durant l'exécution d'une partie du psautier. A chaque interruption du psautier on écrivait le mot *kathisma* pour indiquer la place du chant du tropaire. Dans les vieux psautiers mss, le mot *kathisma* n'apparaît qu'après le Ps 8, qui est la fin de la première division, et il est numéroté comme « 1er ». Dans un second temps, ces divisions du psautier ont été appelées elles aussi *kathisma* (*kafisma* chez les slaves), malgré qu'on ait continué à reciter les psaumes debout.

Les six premières prières semblent accompagner chacune un psaume de l'*hexapsalmos*; [7] et [8] auraient pu accompagner les *kathismata*. Deux évangiles (évidemment pas le même jour): le premier avant le Ps 50, selon la praxis monastique *eis pasan heortin* (le dimanche n'est pas *heorti*), et l'antre après la doxologie selon la praxis cathédrale, les dimanches, comme le suggère le *prokeimenon* (Ps 9,33: *Lève-toi Seigneur*) (1). La prière [9] n'apparaît pas directement, mais son *ecphonèse* précède le premier évangile. La prière [12] est anticipée aux *ainoi*, tandis que [11] semble se dire pendant le *kanôn*. Le *Pasa pnoï* (Ps 150,6), qui souvent précède l'évangile, manque aux deux évangiles (2).

Mss D7a)

71. – *Barber. 443* (XIIIe s., dédicacé par Arendius au Card. Barberini) [vêpr. L]

a. « *akolouthia* de l'*orthros* »,
b. *Béni le Règne – Gloria in excelsis – hexapsalmos*,
c. grande synaptie – [1] = « pr. *heôth.* » – *Antilabou* – ecphonèse,
d. Ps 117 et « le reste de l'*akolouthia* »,
e. [2] à [6], [8] (manque [7]) = « pr. *heôth.* » numérotées,
f. [10] = « 8e: Ps 50 »; [11] = « 9e: *ainoi* »; [12] = « 10e: *Gloria* »,

(1) Dans la praxis russe, l'évangile des jours de fête se lit au milieu de l'église, tandis que celui des dimanches se lit à l'intérieur du sanctuaire; chez les Grecs, l'évangile dominical se lit dans le sanctuaire après le chant du *kanôn*. Selon Egérie, l'évangile de la Résurrection se lisait le dimanche matin à l'entrée du Tombeau; la lecture annonçant la Résurrection était déjà alors l'apanage de l'évêque. Cette tradition de la lecture de l'évangile faite par l'évêque à l'intérieur du sanctuaire s'est étendue aussi à l'évangile de la messe de Pâques. A Constantinople, l'évangile de l'*orthros* était proclamé sur l'ambon au milieu de l'église, mais il existait toujours une procession du clergé, qui faisait l'entrée au sanctuaire, avec le livre de l'évangile, un peu avant la lecture du celui-ci; peut-être, la lecture au milieu de l'église n'était pas un usage primitif, mais introduit pour des raisons d'acoustique: nous reviendrons plus loin sur cette même question, cf. p. 105.

(2) Ce verset, le dernier du Ps 150, servait de refrain au début des *ainoi*, qui, comme on sait, précédaient l'évangile à Constantinople. Lorsque on a commencé à lire l'évangile dominical à sa place actuelle sous l'influence de la tradition palestinienne (et notre codex témoigne du compromis des deux traditions), les versets 6 et 1 du Ps 150 ont continué à être chantés avant l'évangile sous la forme d'un *prokeimenon* fixe.

g. ecténie et [13] après invitation du diacre,
h. Σοφία. Ὄρθρον εἰρηνικὸν καὶ ἡμέραν ἀναμάρτητον . . . διὰ τῶν πρεσβείων . . .; ecphonèse: Ὁ ὢν εὐλογητὸς Θ. ἡμῶν . . . Ἀμήν. Στερεώσει ὁ Θεός.

Dans ce codex, [1] joue encore son rôle de prière ouvrant la psalmodie (1). Les prières [10] à [13] occupent aussi leur place traditionnelle. Moins claire est la fonction des cinq prières: [2] à [8] (avec l'omission de [7]). Puisque ce codex provient de la région d'Otranto, où on suivait le *Typicon de Casole*, il devrait prévoir la psalmodie d'un *kathisma* en été et de deux en hiver (2).

Mss D7c)

72. – *Athen. 713* (XIIe s.) = Trempelas Γ

a. « prières *heôthinai* »: [1],
b. [2], [3], [4] = « pr. du 1er, 2e, 3e antiphone »,
c. « prières de la 2e stichologie » = [7],
d. [8], [XIV] = « pr. du 2e, 3e antiphone »,
e. [9] = « pr. de l'évangile de l'*orthros* »,
f. [10] = « pr. du Ps 50 »,
g. [5], [6], [11] = « pr. après la 3e, 6e, 9e ode ».
h. [12], [13] = *ainoi* et après invitation du diacre.

(1) L'*hexapsalmos* ne fait pas partie de la psalmodie proprement dite de l'*orthros*; il peut être considéré comme une introduction à l'*orthros*. Il trouve son parallèle dans l'*hexapsalmos* du *grand apodeipnon*. Pendant le *Grand Carême*, à Messine (cf. *Typicon* XLVII), on ajoutait à la fin de cet office la récitation des *Douze Psaumes*, qui pendant les Carêmes de Noël et des Apôtres se divisaient en deux groupes de six, pour être dits en deux jours. La récitation des *Douze Psaumes* a été très populaire parmi les Vieux-croyants russes, d'après le nombre considérable de mss, même récents, de cet office, qui se trouvent dans le *Púshkinsky Dom* de Leningrad. Or on sait l'attachement des Vieux-croyants aux traditions russes plus anciennes d'origine cathédrale ou monastique-studite. L'*hexapsalmos* de l'*orthros* pourrait être une moitié de cet office déjà connu par Jean Cassien; l'autre moitié serait celle de l'*apodeipnon*. Les Arméniens font précéder la psalmodie du matin par un *tetrapsalmos*. A Constantinople, le début de la psalmodie du matin, le 1er antiphone fixe, était composé de trois psaumes: 3.62.133; mais cet antiphone faisait vraiment partie de la psalmodie et il était précédé par une prière: [1]; cf. la première partie de cet article, p. 411 et ss.

(2) La tradition studite, qui au XIIe s. à Constantinople commençait à céder la place à celle de S. Saba (comme on peut le déduire du *Typicon de l'Evergetis*), a eu une vie bien plus longue dans l'Italie Méridionale. Ce n'est qu'en 1587, p. ex., que le *Saint-Sauveur* de Messine a changé de *typicon*, et cela par ordre explicite du Pape; cf. *Typicon de Messine*, p. XXVI.

C'est un arrangement assez raisonnable de l'ordre des prières: [5] et [6] ont été considérées de par leur contenu plus matinales que nocturnes, et ainsi elles ont été placées après celles de caractère plus nocturne. Pour compléter le nombre de six prières, destinées aux six *doxai* des deux stichologies (*kathismata*), on a fait recours à la 2e prière des fidèles [XIV]; [1] est restée détachée des autres au début, pour accompagner probablement la grande synaptie: dans ce cas elle n'était pas comptée comme prière du 1er antiphone, puisque dans l'office palestinien, les prières suivent les psaumes et ne les précèdent pas comme c'était le cas à Constantinople. [11], après le *kanôn*, précédait les *ainoi*, comme toujours. [12], destiné aux *ainoi*, les suivaient, et ainsi elle se rapprochait du *Gloria in excelsis* et de la synaptie.

73. – *Caracallou 163* (a.D. 1512) = Dmitrievsky, II, 705 [vêpr. L]

a. « prières *heôthinai* ou de l'*orthros* »
b. 6 premières pr. non indiquées par Dmitrievsky: [1], [2], [3], [4], [7], [8] probablement,
c. [XIV] = 7e »,
d. [9] non numérotée = « pr. de l'évangile »; [10] = « du Ps 50 »,
e. [5], [6] = « 9e, 10e »,
f. [11], [12], [13] = « *ainoi*, *apolysis*, de la *kephaloklisia* ».

Malgré la description trop concise de Dmitrievsky, ce document semble assez proche d'*Athen. 713*. Celui-ci est pourtant plus près des anciennes rubriques pour ce qui est des prières [11] et [12].

Mss D6a)

74. – *Grott. G b X* (Xe s.) [vêpr. G]

a. « prière *heôth* 1ère » = [1] et synaptie,
b. [2] à [6] numérotées; après chaque prière: *Antilabou* – *Tîs panagias* – ecphonèse,
c. [10]: rubrique « 50 »,
d. [7], [8], [11] = « 7e, 8e, 9e »; *Antilabou* – *Tîs panagias* – ecphonèse,
e. « pr. de l'ecténie »; [12] = « de l'*apolysis* »; [13]: après invitation du diacre,
g. Σοφία. Εὐλογεῖτε ἅγιοι. Χριστὸς ὁ ἀληθινὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν...

La prière du Ps 50 n'est ni numérotée ni accompagnée de synaptie. Le grand âge de ce document, malgré son originalité (déjà remarquée dans les vêpres), nous oblige à tenir

compte de la numérotation de ses prières: [10] n'est pas comptée, malgré qu'elle se trouve entre [6] et [7]; [11] par contre suit [8] comme « 9e »; peut-être sommes-nous devant une collection de prières de source différente par rapport à [10], [12] et [13]? Malheureusement, notre document est unique dans son genre.

75. – *Sinai 958* (Xe s.) (Dmitrievsky, II, 21) [vêpr. A; pannychis]

a. « pr. *heôthinai* »: [1] sans rubrique,
b. [2], [3] = « pr. *heôth.* 2e, 3e »,
c. [4] = « pr. du 4e antiphone »,
d. [5], [6] = « pr. *heôth.* »
e. [10] = « pr. *heôth.* 7e, du Ps 50 »,
f. [8] = « pr. *heôth.* 8e »,
g. [11], [12] = « pr. 9e, 10e: *ainoi*, *apolysis* »
h. [13] = « de la *kephaloklisia* ».

A remarquer l'absence de [7], manquant déjà dans d'autres documents. C'est la seule prière, avec [5] et [6], à nommer le Christ, même si ce n'est que sous la forme d'une invocation au Père: *Dieu et Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ*. Dans les vêpres aussi, la seule prière faisant référence au N.T., la [V], manquait dans la plupart des documents non directement constantinopolitains; elle manque dans l'office actuel.

76. – *Grott. G b XIV* (XIIIe s.) [pannychis monastique]

a. « *akolouthia* de l'*orthros* »,
b. *Béni le Règne* – *hexapsalmos*,
c. [1] à [6]: numérotées,
f. 11 (feuillet errant?): fragment d'une prière pour les les défunts, Ps 50 chanté, *prokeimenon* et évangile pour chaque jour de la semaine.
d. fin de la prière [8],
e. [13]: après invitation du diacre,
f. Εὐλογεῖτε ἅγιοι. Τὰς ἑωθινὰς ἡμῶν εὐχὰς πρόσδεξαι Κύριε εἰς τὴν ἐπουράνιον σοῦ βασιλείαν...

Si le f. 11 actuel a remplacé un autre, alors il fraudrait supposer que celui-ci contenait [7], [10], et, vu l'espace disponible, peut-être [9] aussi.

77. – *Sinod. gr. 261* (279/266) (XIVe s., de Jean Kantakouzenos) (1) [vêpr. E]

a. « pr. *heôthinai* »,
b. [1] à [6]: semblent sans rubriques,

(1) Description et numérotation d'après le *Catalogue des mss grecs de la Bibliothèque Synodale* de l'arch. Vladimir.

c. [10] = « pr. 7ᵉ, du Ps 50 ».
d. [7], [8] = « pr. 8ᵉ, 9ᵉ »,
e. [11], [12] = « pr. 10ᵉ, 11ᵉ: *ainoi, Gloria in excelsis* »,
f. [13].

Mss D6b)

78. - *Athen. 664* (XVᵉ s.) = Trempelas O

a. « prières *heôthinai* »,
b. [1], [2], [3] = « pr. du 1ᵉʳ, 2ᵉ, 3ᵉ antiphone »,
c. [4], [5] = « pr. *heôth.* du 4ᵉ, 5ᵉ antiphone »,
d. [6] = « pr. du 6ᵉ antiphone »,
e. [10] = « pr. du 7ᵉ antiphone »,
f. [7], [8] = « pr. *heôth.* 8ᵉ, 9ᵉ »,
g. [9] = « pr. de l'évangile de l'*orthros* »,
h. [11] = « pr. 10ᵉ »,
i. [12], [13] = « *ainoi*, de la *kephaloklisia* »,
j. suit l'*akolouthia*: Ps 117 et Cant. d'Isaïe.

Nous avons mis ce manuscrit dans la catégorie *b.* et non *c.*, bien que [9] suit [8], parce que l'évangile est de toute façon placé après le Ps 50. Dans ce document, les six premières prières sont destinées à autant d'antiphones, qui pourraient encore être ceux de l'*asmaticos akolouthia*, ou plus probablement (à cause de l'*akolouthia*) les six *doxai* de deux *kathismata*.

Ms D6c)

79. - *Laura B 7* (XIVᵉ s.) = Dmitrievsky, II, 365 [vêpr. K]

a. « pr. *heôthinai* »,
b. [1] à [6],
c. [9] = « pr. de l'évangile de l'*orthros* », précédée du *prokeimenon*,
d. [10], [11] = « pr. du Ps 50, aux *ainoi* »,
e. [12], [13] = « pr. de l'*apolysis*, de la *kephaloklisia* ».

Manquent [7] et [8]; pour le reste, il s'agirait d'un euchologe réduit du groupe **B**), c. à d. sans *akolouthia*.

Ms D5a)

80. - *Sinai 962* (XIIᵉ s.) (Dmitrievsky, II, 65) [vêpr. K; pannychis incompl.]

a. « pr. *heôthinai* »,
b. [1] à [5] = « pr. du 1ᵉʳ, 2ᵉ, 3ᵉ, 4ᵉ, 5ᵉ antiphone »

c. [10] = « Ps 50 »,
d. [12] = « pr. de l'*apolysis* au *Gloria in excelsis* »,
e. [13] = « de la *kephaloklisia* ».

Manquent [6], [7], [8], [9], [11]; il n'a pas d'*akolouthia*.

Mss D4a)

81. - *Leningr. sl. Q П I 67* (GPB) (XIII-XIVᵉ s.) [vêpr. D]

a. *molitva zaútrenia*: [1]
b. [2] à [4]: seule numérotation,
c. [10] = « pr. 5ᵉ, du Ps 50 »,
d. [5], [6], [8] = « 6ᵉ, 7ᵉ, 8ᵉ »,
e. renvoi à [10] (« 5ᵉ ») = « 9ᵉ, du Ps 50 »,
f. [11], [12] = « 10ᵉ, 11ᵉ: *ainoi, Gloria in excelsis* »,
g. ecténie les dimanches et [13].

Nous pensons que la répétition de [10] suggère une alternance des prières [2], [3], [4] avec [5], [6], [8], à dire dans des jours différents, toujours précédées de [1] et suivies de [10]: ces deux séries de trois prières serait destinées à une psalmodie tripartite (un *kathisma* en trois *doxai*, plutôt que trois *kathismata*, vu la préponderance du *Typicon studite* en Russie à cette époque).

82. - *Sinod. sl. 952 (347)* (XIVᵉ s., de S. Serge de Rádonezh) (¹) [vêpr. [4], [7], [9]]

a. *mol. zaútr.*: [1],
b. [2], [3], [4]: numérotées,
c. [10] = « 5ᵉ »,
d. [5], [6] = « 6ᵉ, 7ᵉ »,
e. [11] = « à la 9ᵉ ode »,
f. [13].

Nous n'avons pas eu l'occasion de présenter ce ms dans notre article sur les vêpres. Son schéma des vêpres est remarquable car il nous rappelle la simplicité essentielle du livre

(¹) L'attribution de cet euchologe au fondateur du fameux monastère de la Trinité près de Moscou, semble confirmée. D'autres *sluzhébniki* de la même collection sont attribués à d'autres personnages historiques: *Sinod. 604* à S. Varlaám de Khútynsk et *Sinod. 605* à S. Antoine le Romain de Nóvgorod. Un *sluzhébnik* de la GBL (*coll. Tr -Serg. Lávra* III, N. 8/M. 8670) est attribué à Níkon de Rádonezh, disciple de Serge.

VIII des *Constitutions*: une prière d'entrée au sauctuaire avec le *Phôs hilaron* (*Svéte tikhi*), [4]; une prière réunissant les aspects traditionnels de l'office du soir avec le *Kataxiôson Kyrie* (*Spodóbi Góspodi*) et la synaptie de demandes, [7]; finalement, la prière de bénédiction ou inclination de la tête, [9]. Rien de cette simplicité aux matines. Les prières accompagnent pas à pas le déroulement de l'office monastique. Probablement [1] pour le début ou pour la grande synaptie; [2], [3], [4] pour la psalmodie. Après le Ps 50, [5], [6], [11] pour le *kanôn*. Manquent [7], [8] et [12]. Nous avons déjà fait remarquer l'absence fréquente de [12] dans les mss russes du groupe **B**), ainsi que celle plus généralisée de [7].

Mss D4c)

83. – *Athen. 2795* (XII-XIVe s.) = Trempelas I,

a. « prières *heôthinai* »,
b. [1] à [4] = « pr. *heôth.* 1ère, 2e, 3e, 4e »,
c. [9], [10] = « pr. de l'évangile, du Ps 50 »,
d. [5], [6], [7] = « 7e (après 3e ode), 8e 9e »
e. [11], [12], [13] = « *ainoi*, *apolysis*, de la *kephaloklisia* ».

Manque seule [8]; même système que *Sinod. 952*.

84. – *Tiflis georg. 450* (Musée Eccl.) (XVIe s.) = Kekelidze, 145(¹)

a. *akolouthia* de l'*orthros*,
b. [1] pendant le 6e psaume de l'*hexapsalmos* (Ps 142),
c. grande synaptie – Ps 117 – tropaire – psalmodie,
d. [2], [3], [4]: avec synapties, « après les trois psaumes » (²),

(¹) Les documents géorgiens ont une tendance marquée à conserver d'anciennes traditions déjà disparues ailleurs, c. à d. dans les régions plus proches du centre. A un degré moins prononcé nous avons déjà noté ce phénomène dans les mss russes et italiens. Nous croyons savoir de bonne source que ces derniers temps, beaucoup de mss liturgiques ont été encore recueillis en Géorgie.

(²) D'après le *Typicon Tiflis 193* (Kekelidze, 247, 250), la psalmodie des matines dominicales et festives n'était composée que de trois psaumes. Même praxis à Messine (*Typicon*, 328), où ces psaumes s'appelaient « antiphones » et ils étaient propres à chaque fête; les dimanches ils étaient fixes: Ps 115 — 116+117 — 135, parfois avec 134. Ces trois psaumes avant l'évangile nous rappellent la vigile dominicale d'Egérie. En tout cas, les trois psaumes de Messine, avec leur répétition du Ps 117 les dimanches,

e. Ps 118 – antiphones (¹) – *prokeimenon* – Ps 150,6 – [9] – évangile,
f. *Anastasin Xp. theasamenoi* – Ps 50 – [10] – grande synaptie,
g. [5], [6], [7], [8]: après la 3e, 6e, 7e, 8e ode,
h. ecténie – demandes, [12] et [13].

Office dominical, à cause de la présence du Ps 118, de l'évangile et de la strophe de la Résurrection après l'évangile. Les prières après les odes 7e et 8e sont une particularité non rencontrée ailleurs (²). Manque [11].

85. – *Tiflis georg. 208* (XVIe s.) = Kekelidze, 165

§ comme *Tiflis 450*, mais [12] = « pr. d'*apolysis* ».

Ms D3a)

86. – *Sinai 956* (Xe s.) (Dmitrievsky, **II**, 18) [fin des vêpres: pannychis]

a. « prières *heôthinai* »,
b. [1] = « pr. *heôth.* 1ère »,
c. [3] = « pr. *heôth.* 3e »,
d. [6] = « pr. *heôth.* 6e »,
e. [10], [11], [12] = « Ps 50, *ainoi*, *apolysis* »,
f. [13]: « prière que dit l'évêque (*archiereus*) »

Il s'agit d'un euchologe episcopal qui suit l'ordre des offices constantinopolitains: prières après les vêpres dans

et celle du Ps 148 dans d'autres fêtes, indiqueraient une origine indépendante de celles des matines, où le Ps 117 se trouve déjà au début de l'*orthros* monastique, tandis que le Ps 148 est propre à la tradition cathédrale aussi bien qu'à la tradition monastique.

(¹) Le Ps 118 appartient à la psalmodie du samedi dans l'*orthros* monastique, à celle du dimanche dans l'*orthros* cathédral. On a souvent tenu compte des deux traditions; dans la praxis actuelle le Ps 118 constitue le troisième *kathisma* de l'*orthros* des dimanches de Carême, remplacé le reste de l'année par les Ps 134 et 135. La série de tropaires *eulogîtaria*, auxquels sert de refrain le verset 12 du même Ps 118, ne s'omet jamais les dimanches. Les *antiphones* qui suivent le Ps 118 dans notre codex sont probablement les *anabathmoi*, les 25 « antiphones » de trois tropaires chacun (inspirés des *psaumes graduels*) qui précèdent toujours l'évangile dominical, en raison de trois par dimanche (quatre le dimanche du 4e mode plagal).

(²) Nous avons déjà vu dans les mss géorgiens, que deux fois par an, chaque ode du *kanôn* était accompagnée d'une prière; cf. p. 87, note 2.

les *katagyra*, dans la chambre des vases sacrés et dans le grand baptistère; office de la *pannychis*, de la *gonyklisia* et de la *tritoekti*; ordinations et autres cérémonies réservées aux évêques. Pourquoi cette sélection parmi les prières des matines? Les prières [2], [4] et [5] sont omises, mais non ignorées puisque la numérotation les suppose. L'absence de ces prières dans le codex pourrait s'expliquer par le fait qu'il est un *euchologe episcopal*; l'évêque ne présidait pas les offices tous les jours (nous citerons Syméon à ce sujet); les dimanches et les jours festifs le nombre d'antiphones était assez réduit: trois prières auraient dû suffir pour toute la psalmodie. Il faut remarquer que le choix de prières n'a pas été fait en prenant tout simplement les premières de la série, mais selon d'autres critères: [1], [3] et [6] se complètent sans se répéter, par exemple; en outre [3] est un beau texte sur l'illumination spirituelle, [6] est une prière de remerciement avec un début assez solennel. Puisque le ms est un très riche rouleau, il faut supposer que ce choix de prières n'était pas improvisé mais bien définitif et que l'évêque qui s'en servait ne disait jamais d'autres prières. Puisqu'il était *archiereus* et non patriarche, il faut supposer que c'était l'évêque d'un siège de province.

Ms D3c)

87. – *Patmos 105* (XIIIe s.) = Dmitrievsky, II, 163 [vêpr. K]

a. « prières *heôthinai* » (mais il s'agit bien d'une *akolouthia*),
b. *hexapsalmos* – *diakonica* (grande synaptie) – Ps 117,
c. [1], [2], [3] = « prières: (1er), 2e, 3e antiphone » – *Paix à tous*,
d. petite synaptie – *Paix à tous*
e. *anabathmoi* – *prokeimenon* – ecphonèse de [9] – Ps 150,6 – [9] « avec l'ecphonèse du 2e *kathisma* » (1) – évangile
f. Ps 50 et [10]
g. [4], [5], [6]: « après la 3e, 6e, 9e ode », suivies de petite synaptie et de *Paix à tous*,
h. *exaposteilarion* – *ainoi*,
i. [12] = « pr. du *Gloria* » – *Gloria in excelsis* – demandes,

(1) La première ecphonèse est celle du trisagion de la messe comme au n. 70, *Athen. 670*, la seconde est un mélange des deux ecphonèses de [9]: celle de la messe et celle des matines: Ὅτι σὺ εἶ ὁ φωτισμὸς καὶ ἁγιασμὸς καὶ σωτὴρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν... Cette ecphonèse est attribuée à un 2e *kathisma*, mais d'après la description de Dmitrievsky nulle part n'apparaît ce *kathisma*; l'*ecphonèse* en question n'appartient à aucune prière des matines que nous sachions

j. [13]: après invitation du diacre,
k. *stichîra* – pr. d'*apolysis*: Δημιουργὲ τῶν ἁπάντων Κ. ὁ ἀνάγων ἡμᾶς ἀπὸ τῆς ἀναπαύσεως...; ecphonèse: Ὁ ὢν εὐλογητός...
l. ecténie – Σοφία. Εὐλογητὸς Χρ. ὁ Θ. ἡμῶν πάντοτε... – *apolysis*.

Manquent [6], [7] et [8]. Aucune prière n'accompagne l'*hexapsalmos*. Les ecphonèses de ce schéma de prières occupent les mêmes places que celles que l'*akolouthia* de l'Euchologe actuel leur accorde (1), exceptée celle de la prière [9].

Ms D2a)

88. – *Ottob. 344* (a.D. 1177, d'Otranto) [vêpr. L]

a. « ἀκολουθία καὶ εὐχαὶ ἑωθιναὶ κατ' ὄρθρον »
b. *Béni le Règne* – *hexapsalmos* – synaptie – [1],
c. stichologie – synaptie – [2],
d. Ps 50 – [10],
e. [3], [4], [5], [6], [7], [8]: à différents moments du *kanôn*: [4] et [5] ensemble après la 4e ode; [6]: 6e ode; [7] et [8] ensemble avec le *kontakion*,
f. [11] = « 9e, après le 9e ode » avec synaptie,
g. [12] = « 10e » après l'ecténie et les demandes,
h. [13]: après invitation du diacre.

Il s'agit toujours d'un schéma de matines studite, avec un seul *kathisma*. La solution de grouper les prières pendant le *kanôn* pourrait s'expliquer si elles n'étaient pas dites toutes le même jour.

(1) C'est peut-être là la raison qui a valu à ce ms la faveur des liturgistes. N. Borgia, o c, pp. 211-212, s'inspirait de ce codex pour le schéma d'*orthros* qu'il proposait en vue d'une réforme possible de l'Horologion N. Uspénsky aussi (cf PV, p. 86, note 4) attribue une place de choix à *Patmos 105*, dans l'interprétation de l'histoire des vêpres byzantines (sp. p. 36). Dans l'ensemble des mss présentés, nous ne pensons pas qu'il faille accorder à ce ms une trop grande importance: il ne représente qu'une tradition parmi d'autres. Il s'agit d'une solution de compromis assez raisonnable entre l'Euchologe et l'office monastique, mais qui ne tient pas compte de la tradition antérieure des prières et qui par ailleurs élimine trois d'entre elles.

E) Documents non classifiés

89. – *Vatic. 2005 B* (codex adjunctus) (a.D. 1197-1211, Calabre) [vêpr. cf. p. 115]

a. « prières *heôthinai* »,
b. [2] à [8] + [10]: sans rubrique
c. grande synaptie et [1],
d. *akolouthia*: petites *synaptai* après la stichologie, avant l'évangile, après la 3e, 6e, 9e ode,
e. [11] = « pr. après la 9e ode »,
f. [12] = « pr. de l'entrée » après le *Gloria in excelsis*,
g. ecténie (avec mention du roi normand) et demandes,
h. [13].

Ce ms est un mélange de **C**) et de **D**); comme aux vêpres, [1] garde sa place à côté de la grande synaptie; [11], [12] et [13] conservent aussi leur place traditionnelle; le reste des prières est dit au début de l'office, très probablement pendant l'*hexapsalmos*, de même qu'aux vêpres elles se disaient pendant le *prooimiacos*.

90. – *Grott. G b XXI* (XII-XIIIe s.)

a. mutilé au début.
b. [4] à [8]: numérotées = « 4e », etc.,
c. [11] = « pr. *heôth.* 9e »,
d. suit l'*akolouthia* à partir de l'*exaposteilarion* jusqu'à la synaptie des demandes.

91. – *Sofiisky sl. 518* (GPB) (XIIIe s.) [vêpr. K?; pannychis incompl.]

a. *molitvy zaûtrennia*,
b. [1], [2], [3], [5], [8], [11],
c. [12] = « pr. au *Gloria in excelsis* »,
d. ecténie et [13].

92. – *Sinai 984* (XVe s.) = Dmitrievsky, II, 594 [vêpr. K]

a. [1], [2], [3]: pendant l'*hexapsalmos*,
b. *akolouthia* sans aucune autre prière.

* * *

Ce tour d'horizon des euchologes mss ne prétend pas être exhaustif, loin de là; qui sait combien de documents intéressants restent encore à découvrir et à étudier. Nous pensons cependant

que les mss dont nous avons disposé, malgré les lacunes évidentes de lieu et de temps, nous permettent d'avoir un aperçu assez général. Il est temps d'en tirer quelque conclusion, ou plutôt, de réaffirmer celles que plus ou moins opportunément nous avons déjà avancées au cours de cet exposé.

* * *

Notre dernier témoin, non en importance ni même chronologiquement, ce sera encore Syméon, archevêque de Thessalonique († 1429); nous avions déjà fait recours à lui à propos des vêpres (p. 118 et ss.). Liturgiste respectueux des traditions et en même temps auteur de nombreuses réformes, malgré sa vénération pour les *Typica* existants il ne craignit pas d'introduire des nouveautés dans celui de sa cathédrale de la Sainte-Sophie de Thessalonique ni même de composer des prières pour compléter l'*Euchologe Patriarcal* [1]. Il consacra aussi l'introduction de l'*Octoëchus* palestinien dans l'office cathédral; il y ajouta même ses propres compositions.

C'est surtout la description faite par Syméon de l'*asmaticos orthros*, célébré autrefois, comme l'*hesperinos*, « dans toutes les

[1] L'œuvre liturgique de l'archevêque nous est connue, en partie, par l'édition de Migne (*PG* 155), et, dans cette édition par le Διάλογος (*De Sacra Precatione*). Le professeur de Thessalonique, Jean Fountoulîs, dans son livre déjà cité: *Τὸ λειτουργικὸν ἔργον Συμεὼν τοῦ Θεσσαλονίκης*, Th. 1966, pp. 177 et ss., étudie les trois œuvres de Syméon déjà publiées et huit autres non encore éditées. Parmi celles-ci il y a des ouvrages qui ont un rapport direct avec notre matière: Τάξις (*Athen. 2047*), où Syméon touche rapidement le fait des différences (mineures) entre les usages de S. Sophie de CP et son homonyme de Thessalonique; Ψαλτήριον τοῦ ᾀσματικοῦ: choix d'antiphones à l'usage de sa cathédrale; Syméon donne les raisons des modifications apportées par lui dans le choix des antiphones festifs (cf. Fountoulîs, p. 43); en outre: Ἔκθεσις, Ὑποτύπωσις, Διάταξις, Ὀκτώηχος (tous ces ouvrages, comme les deux précédents, dans *Athen. 2047*); plus important pour nous, l'Euchologe (Πατριαρχικὸν Εὐχολόγιον, *Athen. 2065*); malheureusement, les douze premiers cahiers de cet ouvrage sont perdus et dans les 68 ff. qui restent nous ne trouvons pas de prières des vêpres ni des matines; la deuxième partie contient dix prières du patriarche Philotée et 23 de Syméon lui-même. Ces prières de Syméon, ensemble avec des *kanones* et autres pièces poétiques dn même auteur: J. Fountoulis, *Συμεὼν ἀρχ. Θεσσ. τὰ λειτουργικὰ συγγράμματα*, I, *Εὐχαὶ καὶ ὕμνοι*, Th. 1968.

églises catholiques de l'empire» (1), qui nous intéresse ici; nous essaierons de voir dans quelle mesure existe une correspondance entre cet office du XVe s. et une partie des euchologes que nous venons de parcourir, ceux surtout des groupes **AB**), que nous avons attribués à l'Euchologe de Constantinople.

Voici l'*orthros* cathédral du *De Sacra Precatione* de Syméon (2). Il s'agit de l'*orthros* du dimanche, mais Syméon précise que celui des jours ordinaires n'est pas très différent.

Table IV. Asmaticos orthros du dimanche selon Syméon

Dans le *narthex* (3), le prêtre, devant les *portes royales* fermées:

a. *Bénis le Règne* – grande synaptie – ecphonèse de [1],

b. Ps 3.62.133; refrain ordinaire: *Gloire à toi ô Dieu*; refrain festif (*triadicon*): *Gloire au Père*...
Pendant le chant de ces psaumes le prêtre dit les prières *heôthinai*.

(1) *PG* 155,624 B; cf. PV, p. 118.

(2) *PG* 155, ch. 349-351, pp. 636C-649D. Fountoulîs commente ce texte avec d'autres pris dans l'*Ekthesis* et dans l'*Hypotypôsis* (*To leitourgicon ergon*..., pp. 156 et s.). Le commentaire de Syméon à l'*orthros* monastique. *PG* 155, ch. 309-314, pp. 561C-573B. La description de l'entrée dans l'*orthros* cathédral et monastique des dimanches: *PG* 155, p. 608CD. L'encensement au début des vêpres et des matines: *PG* 155, p. 624D.

(3) Syméon décrit un office commun à toutes les cathédrales, quoique probablement il pense à Thessalonique. Nous n'avons pas de peine cependant à imaginer cet office dans la topografie de Sainte-Sophie de Constantinople. Le *narthex* intérieur de celle-ci, décoré de mosaïques, mesurait 60,9 par 10,5 m.; il était bien suffisant pour un nombre même relativement élévé de fidèles assistant à cette première partie de l'office; cinq grandes portes mettaient en communication ce *narthex* avec le *narthex* extérieur, de 60,9 par 6,6 m., si l'espace venait à manquer dans le *narthex* principal. Neuf portes unissaient celui-ci à la nef; les portes centrales ou *basilicai*, plus grandes et plus belles que les huit autres, étaient réservées au *basileus*, au patriarche et, selon Syméon, au prêtre célébrant et au diacre. Syméon explique pourquoi les portes sont fermées au début de la cérémonie: ce sont les portes du paradis. Nous renvoyons le lecteur au texte de Syméon pour toutes les interprétations de ce genre, qui émaillent fort à propos d'ailleurs son commentaire.

c. Petite synaptie et 1ère *stasis* (1) di Ps 118(1-72); refrain: *Allîlouia*.
Pendant la 1ère *stasis* le prêtre fait l'encensement du *narthex*, des présents (en prononçant: *Sophia orthoi*) et de la nef, où il pénètre seul par une des portes latérales; il en revient en portant une croix de derrière l'autel (2); l'éclairage pendant cette partie de l'office est très réduit.

d. P. synaptie et 2e *stasis* du Ps 118(73-131); refrain: *Synetison me Kyrie*.

e. P. synaptie et 3e *stasis* du Ps 118(132-176); refrain: *Allîlouia*. Au début de la 3e *stasis* on a ouvert un battant de la porte centrale (3); au v. 170 on ouvre complètement les portes et on entre au chant de l'*eisodicon* avec l'*Allîlouia*: le prêtre avec la croix, ornée de trois cièrges allumés, entre par les *portes royales* accompagné du diacre (et suivi de l'évêque, s'il est présent); les autres en suivant le prêtre, mais par les portes latérales; les derniers vv. du Ps 118(173-176) se chantent déjà à l'intérieur, au milieu de la nef. Ensuite, immédiatement, sans synaptie:

f. Cantique des Trois Enfants (Dan 3).
Vers la fin du cantique, qui se chante très solennellement, le prêtre arrive au sanctuaire; la croix qu'il portait en main reste sur l'ambon au milieu de la nef.

(1) J. Fountoulîs appelle *antiphona* les trois *staseis* de ce psaume. Il ajoute aussi que les jours ordinaires on chantait six antiphones en hiver et quatre en été (antiphones variables, auxquels il faut ajouter le premier et dernier antiphone fixes, pensons-nous). J. Fountoulîs dispose, rappelons-le, des mss *Athen. 2047* et *2365*, que nous ne connaissons pas.

(2) A S.-Sophie de CP la croix d'or placée derrière l'autel (et disparue pendant la IVe Croisade) avait deux fois la grandeur d'un homme; difficilement une telle croix pouvait être portée par un prêtre; il s'agissait donc d'une autre croix; d'ailleurs l'existence de plus d'une croix est supposée plus loin; en effet, le dimanche, lorsque avant le *Gloria in excelsis*, le clergé entrait au sanctuaire, on portait une croix dans cette procession, mais la croix dont il est question ici se trouvait à ce moment sur l'ambon, au milieu de l'église; le lecteur devait la tenir en main précisément pour le chant de cet hymne.

(3) Le texte n'est pas clair; puisque la porte centrale était appelée *basilicai pylai*, *pylî* au singulier, désigne bien un battant; d'ailleurs, l'explication de Syméon, attribuant à l'ouverture progressive des portes le sens d'une révélation se faisant par étapes, confirme cette interprétation; mais il se pourrait aussi qu'on ouvrait d'abord la porte centrale, puis les huit portes latérales.

g. Lecture du *synaxarion* (passion du Christ, explication de la fête ou actes des saints)

h. Supplication *ectenîs* et Ps 50; refrain (*penticostarion*) propre ou commun – *Gloire au Père...* – *Ho monogenîs* – *Et maintenant...* – *tropaire*: *Tîn hyperendoxon*.

[*i. Kanones* de la fête ou du saint du jour et *exaposteilaria:* ces kanones ne se disaient pas anparavant dans l'*asmaticos*: PG 155,648A.] (1)

j. P. synaptie et *ainoi* chantés par les deux chœurs; différents refrains selon les différents versets des psaumes (2).

k. Benedictus et verset conclusif: *Célébrons tous la Mère de Dieu* (3).

(1) Nous pensons que ces *kanones* comportaient seulement les tropaires et non pas le texte des odes bibliques qui les ont inspirés dans l'office monastique. Dans les cathédrales, selon *Athen. 2061* (cf. PV, p. 119), les odes 1-7 étaient les antiphones de la psalmodie de l'*orthros* du samedi; les odes 8 (dernier antiphone fixe) et 9 (selon Syméon) se chantaient tous les jours. Dans le *Typicon de Messine* (pp. 295-296) nous trouvons des odes bibliques avec des refrains fixes à chaque verset, excluant donc les tropaires des *kanones*; nous pensons que même dans l'office monastique, la praxis d'introduire ces tropaires entre les derniers versets des odes bibliques n'a pas été générale ni peut-être primitive, comme on a tendance à le croire aujourd'hui. Des documents très anciens, comme *Sinai 864*, horologe monastique du IXe s., nous transmettent plusieurs *kanones* sans parler des odes bibliques correspondantes; il se pourrait que les tropaires aient suivi tout simplement, en guise d'appendice, le texte des odes; parfois ces tropaires pourront remplacer les refrains fixes en s'introduisant entre les versets des odes; de très bonne heure cependant on les voit déjà se substituer au texte biblique. C'est le cas du *Typicon de l'Anastasis* (*Jérusalem, Bibl. Patr. 43*; PAPADOPULOS-KERAMEUS, *Analekta Hierosolymitikis stachyologias*, t. 2, réimpr. Bruxelles 1963) qui décrit l'office au Saint-Sépulcre au XIIe s. Dans ce même texte de Syméon, on voit les *stichira* suivre les *ainoi*, sans qu'ils soient intercalés entre les versets de ces psaumes, qui avaient leur propres refrains fixes; nous citons de nouveaux le *Typicon de Messine* (p. 230) pour indiquer une même praxis chez les moines.

(2) Des refrains semblables, quoique pas aux mêmes versets, dans le *Typicon de Messine*, p. 296.

(3) Dans l'office monastique le *Magnificat* et *le Benedictus* forment ensemble la neuvième ode; ce n'était pas le cas dans l'office cathédral où le *Magnificat* s'unissait au cantique d'Anne, constituant le 6e antiphone de l'*orthros* du samedi, selon *Athen. 2061*. Dans le *Typicon de la Grande Eglise* (J. MATEOS), au 25-XII on trouve cette rubrique: après le *teleutaion* (et donc à la place du cantique des trois Enfants): cantique d'Anne et tropaire *megalinarion* de la *Theotocos* (ce qui suppose le *Magnificat*). Cette invitation à célébrer la *Theotocos*, ici dans Syméon, n'exige pas le *Magnificat*, même si aujourd'hui le *Magnificat* est précédé d'un verset assez semblable. Ce verset nous l'aurions mis en rapport avec la strophe qui précède le *Gloria in excelsis: Hypereulogîmeni*.

l. (les dimanches) *Stichîra* de la Résurrection (après les *ainoi*). Pendant les *stichîra* le clergé fait l'*entrée* avec la croix et l'évangile et on dit la prière de l'entrée de l'*orthros* (1). L'entrée se fait au *Sophia orthoi* suivi du chant du *Hypereulogîmenî hyparcheis*.

m. Gloria in excelsis Deo, alterné entre le lecteur qui est sur l'ambon (et tient la croix dans la main) et le clergé avec les chantres se trouvant dans le sanctuaire.

n. Tropaire dominical trois fois (deux tropaires à dimanches alternés)

o. Anastîthi (Ps 9,33) (2).

p. Evangile sur l'ambon, lu par un prêtre.

q. Ecténie – grandes demandes – inclination de la tête – congé.

* * *

Pour l'ensemble de l'*orthros* cette longue description de Syméon cadre assez bien avec le schéma fait par l'archévêque de Novgorod Antoine, qui assista aux matines à Sainte-Sophie de Constanti-

(1) Le terme de cette procession d'entrée ne peut être que le sanctuaire; mais on parle d'une procession avec croix et évangile; nous avons déjà dit qu'on employait plus d'une croix dans cet office; deux ou trois évangéliaires aussi pouvaient être utilisés au cours de la même cérémonie (cf. le *Typicon de la Gr. Eglise*, II, p. 295). Nous aurions pensé *a priori* que cette procession avec l'évangéliaire devrait finir sur le lieu de la lecture de celui-ci, sur l'ambon, mais Syméon est formel: « on entre à l'intérieur », c. à d. dans le sanctuaire. Peut-être à l'origine, l'évangile se lisait à l'intérieur du sanctuaire, et nous avons déjà parlé de cette tradition du Saint-Sépulcre (cf. page 90, note 1), abandonée peut-être pour des raisons pastorales, l'église étant trop grande et les conditions d'audition limitées: dans Sainte-Sophie on fait remarquer aux visiteurs encore aujourd'hui l'amplification extraordinaire de la voix venant du milieu de la nef, c. à d. de l'endroit où se trouvait l'ancien ambon. Le jour de Pâques, lorsque le patriarche lisait l'évangile de la messe à l'intérieur du sanctuaire, le diacre sur l'ambon répétait le même texte phrase par phrase, cf. *Typicon de la G. Eglise*, II, pp. 94-96.

(2) Ce *prokeimenon*, fixe, se trouve dans des mss déjà vus: nn. 69, 70; cf. un supplément de *prokeimena* selon les huit modes dans le *Typicon de la Gr. Eglise*, II, 170.

nople lors de son voyage vers l'année 1200 [1]. L'*orthros* était célébré en trois étapes: la première dans le *narthex*, la deuxième au milieu de l'église, la troisième dans le sanctuaire. Le *Typicon de la Grande Eglise*, dont le but principal, comme celui de tous les *typica*, n'est pas de donner des renseignements d'ordre général, mais plutôt d'indiquer les détails qui varient chaque jour, ne contredit pas l'ensemble de la description de Syméon. Les mss du groupe **A**) et une bonne partie de ceux du groupe **B**) supposent un office de ce genre.

Cela pour le schéma général de l'office. Pour ce qui est des prières, thème spécifique de notre travail, les conclusions seront plus laborieuses.

Pour les prières [**10**],[**11**],[**12**],[**13**] il n'y a pas de doute: c'étaient respectivement les prières du Ps 50, des *ainoi* (Ps 148 - 149 - 150), de la synaptie de demandes (dite « prière de l'*apolysis* » ou plutôt « prière – *apolysis*) et de l'inclination de la tête; et précisément dans l'office constantinopolitain prévu par nos mss 1 à 51 et 68 à 71, c. à d. les mss du groupe **AB**) et en partie ceux du groupe **D**). Devant cette concordance de témoignages, l'affirmation de Syméon, que les prières *heôthinai* se disaient pendant le premier antiphone, nous fait nous demander si toutes les prières étaient récitées à ce moment, ou bien seulement les prières précédant [10], celles qui dans la plupart de nos mss restent sans destination apparente. Nous avons vu que *Barber. 336* n'appelait pas *heôthinai* les prières [12] et [13] et qu'il existait un grand désaccord entre les mss dans l'attribution de l'adjectif « *heôthini* » aux prières. Nous ne savons pas quelles sont les prières que Syméon avait en vue en disant que les prières *heôthinai* se disaient pendant le premier

(1) « *Et quand on veut chanter matines à Sainte-Sophie, on chante d'abord devant les grandes portes de l'église, dans le narthex; puis on entre, et l'on chante au milieu de l'église; et l'on ouvre les portes du paradis, et l'on chante la troisième fois devant l'autel. Les dimanches et jours de fête, le patriarche assiste aux matines et à la messe et alors il bénit les chantres du haut des tribunes; cessant de chanter, ils prononcent alors le* polychronia; *puis ils recommencent à chanter aussi harmonieusement et aussi doucement que les anges, et ils chantent ainsi jusqu'à la messe... Après les matines, on lit le* prologue *sur l'ambon jusqu'à la messe; quand le prologue est fini, on commence la liturgie* »: B. KHITROWO, *Itinéraires russes en Orient*, I, 1, Genève 1889, p. 97; en vieux slave et en russe: P. SAVVAITOV, *Puteshéstvie novgoródskago arkhiepískopa Antónia v Tsargrád v kontsé 12.go stoléta*, Saint-Pétersbourg, 1872, pp. 83-84.

antiphone; quoiqu'il en soit, l'usage doit être considéré comme un déclin de la pratique authentique et qui en tout cas n'infirmerait pas celle-ci. Les prières [**10**] à [**13**] avaient une destination bien déterminée dans les euchologes cités, même si la place n'était pas toujours exactement la même, et cela était dû au fait qu'à Constantinople on disait les prières avant les psaumes tandis qu'à Jérusalem on les disait après. Le même Euchologe pouvait être interprété d'une façon ou de l'autre.

Aucun doute non plus quant à la prière [**9**], celle de l'évangile. Elle est entrée tardivement dans l'office et donc dans les euchologes, mais son rôle était bien clairement celui de précéder la lecture de l'évangile, soit avant le Ps 50, soit après la grande doxologie, selon la praxis monastique ou cathédrale [1].

Venons maintenant aux prières [**1**] à [**8**] que nous avons toujours supposées être les prières des huit antiphones précédant le Ps 50. Nous étions parvenus aussi à une conclusion semblable à propos des prières des vêpres, pour lesquelles un bon nombre de mss portaient

(1) Le *Typicon de l'Anastasis* que nous venons de citer montre que les deux praxis pouvaient coexister. Dans l'*agrypnie* du dimanche des Rameaux, l'évangile, précédé d'une bien longue psalmodie (*hexapsalmos* – *kathismata* 2e et 3e – *polyeleon* (Ps 134-135) – *amomos* (Ps 118) — odes 1 à 6 du *kanôn* — trois antiphones dominicaux) est suivi du Ps 50 et des odes 7 à 9. Il s'agit du schema *monastique*, même si c'était une célébration du patriarche de Jérusalem; d'ailleurs il n'assistait pas à la psalmodie qui était en charge aux moines *spoudaioi*, lesquels sortaient de l'église lorsque le patriarche faisait son entrée pour le *kanôn*. Le jour suivant, Lundi Saint, l'évangile, avec d'autres lectures, se disait après le *Gloria in excelsis*, selon le schéma *cathédral*. Il est bien curieux, que ce document du XIe s., mais qui selon Dmitrievsky rapporterait les usages du IX-Xe s. (avant les destrnctions de 1009) et que Krasnosél'tsev attribue hypothétiquement au patriarche Sophronius (après les destructions de 614), ne parle nulle part de prières présidentielles. Pour l'étude générale de ce *Typicon*: A DMITRIEVSKY, *Drevnéishie Patriárshie Tipikóny: Sviatogróbsky Ierusalimsky i Velikoi Konstantinópol'skoi Tsérkvi*, Kiev 1907. Ce livre est un compte-rendu très critique de l'édition de Papadopoulos-Kerameus.

Dans la 1ère partie de cet article (p. 429), nous avons parlé de l'évangile des matines du Vendredi Saint. Cet office comporte aujourd'hui la lecture de douze évangiles, mais selon S. JANERAS (*El Viernes Santo en la tradición litúrgica bizantina*, thèse doctorale présentée à l'Institut Oriental en 1970) seul le douzième était propre aux matines; les onze autres (sept selon les anciens lectionnaires) provenaient de la veillée nocturne.

la rubrique « prière du 1er antiphone », etc. jusqu'au « huitième » devant les huit premières prières; le premier antiphone fixe des vêpres étant le Ps 85 et le dernier le Ps 140. Ces mss étaient ceux que dans cet article nous avons numérotés 3.6.8.9.10.11.13.14.15 19.32.34.35.36.43.48.51.

Les mss qui aux matines parlent des huit antiphones sont bien moins nombreux: 12.13.14 (du XIIe s.). D'autres apportent un vestige de ces rubriques en les limitant à l'une ou l'autre prière: 5.6.15 pour [1]; 36 pour [1] à [6]. Nous ne tenons pas compte de 69.70.72.75.78.80.87, car même si quelques-uns de ces mss pouvaient nous rapporter un usage cathédral raccourci, ils ne nous permettent plus de parler de huit antiphones. Donc seulement trois mss nous rapportent d'une manière explicite la praxis des huit antiphones pour l'*orthros*. Sans doute, les dix-sept mss qui la rapportent pour le *lychnicon* pourraient fournir un argument de parité pour les matines, mais nous préférons ne pas nous appuyer uniquement sur cette base.

Qu'est ce que nous savons des antiphones eux-mêmes? Nous renvoyons le lecteur à notre article si souvent cité (P. V., p. 118 ss.) et nous allons reprendre brièvement notre argumentation en faveur de l'existence de ces huit antiphones.

Syméon lui-même ne parle que des huit antiphones des vêpres, que d'ailleurs on ne chantait plus en son temps. Pour les matines nous n'avons que sa description des matines du dimanche; elles n'avaient que cinq antiphones: le premier (Ps 3-62-133) et le dernier (Dan 3,57 et ss.) étaient fixes; entre eux, les trois antiphones du Ps 118 avec les refrains classiques du Psautier de Constantinople. J. Fountoulîs dit que les jours de semaine il y avait six antiphones en hiver et quatre en été; sans doute puise-t-il ce renseignement dans les codex inédits qu'il cite dans son schéma (o.c. p. 156 ss.). D'après celui-ci, les six antiphones d'hiver prendraient la place des trois antiphones du dimanche: ce qui nous donnerait nos huit antiphones. Syméon ne donne que quatre *synaptai*, devant les quatre premiers antiphones; le dernier antiphone variable (*teleutaios*) n'était séparé du dernier antiphone fixe par aucune synaptie. Ces *synaptai* de Syméon ne semblent pas posséder de prière (et en effet, selon lui, on disait les prières pendant le premier antiphone) mais elles l'avaient certainement eu une fois. Mais retournons aux antiphones.

Le même Syméon, dans son Psautier de l'*asmaticos* (*Athen. 2047* (1)) ne prévoit pour les jours de fête que deux antiphones variables: le premier est le *polyeleon* (Ps 134 et 135), le second, l'*ekglogî*, c. à d. un psaume choisi selon le sens de la fête (2). Il donne encore le premier antiphone fixe, mais pas le dernier.

Un document de peu antérieur à Syméon, *Athen. 2061*, que nous avons déjà décrit avec un certain détail (PV, 119-120), nous est plus favorable: il a les huit antiphones aussi bien pour les vêpres que pour les matines. Ce document ne doit pas appartenir à la tradition de Thessalonique du temps de Syméon, puisque celui-ci regrette qu'une telle tradition se soit perdue; ni encore moins à celle de Constantinople, car des visiteurs de la capitale s'étonnent, toujours selon Syméon, et ne semblent pas reconnaître les offices chantés que tant bien que mal on essaie de conserver à Thessalonique.

Nous avons donné à propos des vêpres (p. 120) une table avec la distribution des 68 antiphones variables du Psautier (selon *Athen. 2061*) entre les vêpres et les matines de lundi à vendredi pour la semaine A. Nous avons déjà dit que la semaine B on renversait *grosso modo* l'ordre et que la psalmodie du soir devenait psalmodie du matin et *vice versa*; cela se faisait peut-être en faveur de ceux qui ne pouvaient assister qu'à un seul office par jour, pour leur donner l'occasion d'écouter tout le Psautier en deux semaines consécutives. Nous avions aussi parlé du *teleutaion*, cet antiphone supplémentaire qui se joignait, en le précédant, au huitième antiphone et qui servait de chant d'entrée dans la nef (*eisodicon*).

La psalmodie des matines du samedi était la même pour les deux semaines: les sept cantiques bibliques:

Table V. ANTIPHONES DE L'ORTHROS DU SAMEDI

1°: Ps 3-62-133 + Ps 32 (*teleutaion* des vêpres de la veille)
2°: Cantique de l'Exode
3°: Cantique du Deutéronome

(1) J. FOUNTOULÎS, o.c., p. 42 et ss.

(2) Dans les psautiers russes on imprime encore en guise d'appendice une série de « psaumes choisis » pour les fêtes plus importantes: ceux dont on chante encore le premier verset avec le *Velicháem*, précisément après le *polyeleon*.

4°: Cantique d'Habacuc
5°: Cantiques d'Isaïe et de Jonas
6°: Cantiques d'Anne et de Marie (*Magnificat*)
7°: Cantiques d'Ezechias et de Manassé
8°: Cantique d'Azarie (*teleutaion*) et Cantique des trois Enfants [1]

Antiphones de l'orthros du dimanche

1°: Ps 3-62-133
2°: Ps 118,1-72 + *hypakoï* (et encensement)
3°: Ps 118,73-131
4°: Ps 118,132-170 (*teleutaion–eisodicon*) + Cantique des trois Enfants.

— — —

Deux offices à la fin d'*Athen. 2061*, ceux du samedi et du dimanche des Ancêtres et des Pères, décrivent les matines avec bien plus de détails (le dimanche on ajoute deux antiphones supplémentaires au Ps 118, p. ex.). Dans ces offices et dans d'autres offices de l'appendice il devient évident que l'office prévu par *Athen. 2061* est bien un office cathédral, avec *archiereus*, diacres, etc. Les lieux aussi correspondent à la description de Syméon: portes *basilicai*, ambon, etc.

— — —

Un troisième document, le *Typicon de la Grande Eglise* lui-même, a été moins probant que nous ne l'aurions voulu. Nous avons déjà parlé de son étonnante psalmodie de 25 antiphones par jour, divisée entre le matin et le soir, et attribuant à chacun de ces offices un *pensum* allant de 7 à 18 antiphones selon les époques de l'année. Le *minimum* de sept antiphones rentrerait dans notre schéma de six antiphones variables plus le *teleutaion*, qui, comme nous venons de dire, faisait partie du huitième antiphone, mais cela ne résout pas le problème des autres antiphones allant jusqu'à dix-huit...

Nous avions essayé par hypothèse d'attribuer cette rubrique des 25 antiphones par jour à un autre office parallèle à l'office ca-

(1) Cette même psalmodie le Samedi de l'*Akathistos*, selon le *Typicon de la G. Eglise* (Mateos, II, 55).

thédral [1]. *Coislin 213* semblait nous fournir quelques indices en faveur de cette hypothèse, car tout en donnant les prières des huit antiphones, il faisait allusion aux prières des 76 antiphones du Psautier. C'est un témoin de valeur, car il est signé: « *propriété de Stratigios, presbytre de la grande église et des oratoires patriarcaux* » et est daté de 1027.

Un examen plus attentif du *Typicon de la G. E.* nous a fait découvrir une rubrique bien intéressante: le soir du dimanche des Laitages (II, 11) on annonce: « ... *au kanôn du lundi, s'il a y kanôn complet, on chante un kathisma du psautier et le kanôn; s'il n'y a pas de kanôn, on chante deux kathismata...* ». Cette rubrique est destinée de toute évidence à un office de type palestinien et nullement à l'office de Sainte-Sophie. Sa présence dans le *Typicon* indique que celui-ci pourrait donc contenir des éléments hétérogènes, voire étrangers au culte officiel de la Grande Eglise.

Une remarque de notre Antoine de Nóvgorod, juste après sa description des matines, nous apporte un peu de lumière dans le même sens: il existait encore au début du XIIe s. à Constantinople un monastère d'*akoimitai* ou *vigilants*. De ces *acémètes* [2] Antoine dit: « *pendant toute la semaine, du soir au matin, ils sont invariablement dans l'église pour prier Dieu; ils font cela toujours. Ils n'ont pas de prêtres séculiers chez eux, mais de vieux moines versés dans les lois du Seigneur* ». Les *acémètes* n'avaient jamais adopté l'office monastique régulier. Depuis le temps de leur fondateur Alexandre, au début du Ve s., ils avaient plusieurs fois réorganisé le rythme de leur *psalmodie perpétuelle* communautaire (assurée par groupes de moines se relayant). Ces moines, qui n'avaient pas de prêtres dans leur communauté selon Antoine (« *pokaidl'nyh otsév beltsév ne dérzhat* ») [3] et qui pourtant devaient avoir un office très simple,

(1) Nous connaissons un autre exemple de cette manière d'organiser parallèlement différents offices dans la même cathédrale: dans celle de Tolède, encore aujourd'hui on chante trois « chœurs » séparés, avec offices différents: celui du chapitre des chanoines, celui de la chapelle mozarabe et celui des « *Reyes Viejos* » (une fondation de la vieille dynastie castillane).

(2) Cf. « acémètes » de J. Pargoire, dans DACL, I, 307 et ss. Ces moines avaient comme idéal de vie, outre une observance stricte de l'Ecriture, celui de la psalmodie perpétuelle. Le monastère du Stoudion avait été « acémète » à son origine, mais S. Théodore studite avait au IXe s. adopté l'office de S. Saba.

(3) Savaitov, o.c. p. 85.

auraient pu assurer une psalmodie nocturne peut-être à Sainte-Sophie même.

Cette hypothèse a un appui encore dans Antoine de Nóvgorod, qui raconte la vision à Sainte-Sophie qu'un vieux prêtre gardien de nuit a eu pendant son service; probablement il n'était pas seul, puisque le clergé de la Grande Eglise en comptait par centaines à cette époque et que l'église possédait beaucoup trop de reliques et d'objets précieux pour en confier la garde à un seul vieillard. On pourrait attribuer à ce clergé qui passait la nuit dans l'église, la célébration de l'office prévu par les anciens euchologes des *prières de minuit* (1). Si nous voulions pousser notre hypothèse jusqu'au bout, nous dirions que les 25 antiphones du *Typicon* auraient pû être chantés ou récités en deux tranches (selon la longueur des nuits) avant et après l'office relativement bref de minuit. Qu'on nous permette de revenir au témoignage de *Coislin 213*: à côté de l'Euchologe il existait un livre contenant « *les prières des antiphones du psautier, comme les psalmodie la Grande Eglise, au nombre de 74; et les huit prières des odes, et d'autres prières*...». Le rédacteur de cette note ne voit pas d'incompatibilité entre cette affirmation et le fait de donner plus loin les prières des huit antiphones du lucernaire, ainsi que les prières *heothinai* et celles des autres offices canoniques, qui étaient des offices de trois antiphones (2).

Il nous reste encore à résoudre un problème à propos de ce même euchologe (n. 8) et de tous les autres semblables à lui (nn. 3. 9.10.11). Pourquoi, en donnant des offices parallèles, les prières des vêpres sont appelées « prières des antiphones des vêpres » et celle des matines ne sont que « prières *heôthinai* », sans aucune mention d'antiphones? Il est vrai que les nn. 5.6 parlaient d'un *1er antiphone* et que les nn. 12.13.14 étaient tout à fait explicites sur la destination des huit prières à autant d'antiphones, le problème cependant demeure: un même euchologe conserve une terminologie différente pour des pièces équivalentes dans des offices équivalents.

(1) Cf. *Typicon de la G.E.*, II, 307: *antiphonai mesonykticai*, auxquels correspondent sans doute nos *prières mesonykticai*. Nous préparons un article sur les offices de *pannychis*, prières *mesonykticai*, *tritoekti* et Petites Heures.

(2) DMITRIEVSKY, II, 993; plus loin (pp. 1001 et 1003): prières des vêpres et des matines.

La correspondance entre les antiphones des vêpres et des matines était telle (selon *Athen. 2061*) (1) qu'elles étaient même interchangeables: la *semaine B* on chantait aux vêpres les antiphones chantés aux matines de la *semaine A* et viceversa. Nous pensons qu'une certaine explication de la différence systématique de terminologie pourrait se trouver dans le fait que l'ensemble des antiphones des vêpres avait un caractère plus stable que celui des matines. La psalmodie des vêpres (les antiphones 2 à 7) pouvait être supprimée les jours de fête, mais elle ne semble pas avoir été écourtée les autres jours; celle des matines au contraire, pouvait être supprimée et aussi être réduite à un nombre d'antiphones variable inférieur à six; c'était régulièrement le cas des dimanches: trois antiphones les dimanches courants, cinq les dimanches avant Noël (2). En raison du nombre variable des antiphones aux matines, les compilateurs auraient-ils préféré de ne pas destiner les prières à des antiphones fixés d'avance, peut-être pour assurer la récitation de toute la série dans des dimanches successifs. *Sinai 956* (n. 86) (du Xe s.), qui était un euchologe episcopal, avait établi un choix de trois prières pour les jours de fête (le dimanche il devait y avoir un minimum de quatre prières); on avait fixé le choix sur les prières [1], [3], [6]; dans les autres euchologes complets on choisissait d'après des critères que nous ne connaissons pas; peut-être chaque célébrant était livre dans son choix. Ce serait la raison pour laquelle les euchologes n'attribuaient pas de prières aux antiphones de l'*orthros*, tandis qu'ils le faisaient pour ceux du lucernaire.

CONCLUSIONS

Nous sommes bien conscients, à la fin de cette étude, de ne pas être arrivés à des conclusions tout à fait définitives. Nous pensons cependant, en nous basant sur les quatre-vingt douze euchologes que nous avons examinés, et aussi sur d'autres témoignages indirects, pouvoir nous orienter vers les conclusions suivantes:

(1) D'autres documents musicaux pour les *huit antiphones*: *Laura E. 173* et *148*; *Vatopedi 1527*. Cf. O. STRUNK, *The Byzantine Office at Hagia Sophia*, dans *Dumbarton Oaks Papers*, 9.10, p. 179 et ss.

(2) Le Ps 118 était précédé par deux antiphones: le 21e, Ps 41.42 et le 22e, Ps 43.

1° – Les euchologes du groupe **A**) et **B**) sont des euchologes se référant à la praxis des matines (et des vêpres) célébrées selon l'*asmaticos akolouthia*, propre autrefois à toutes les églises séculières byzantines. Les euchologes **C**) témoignent de l'adaptation de l'euchologe **AB**) à l'office monastique palestinien, qui, célébré lors de l'occupation latine de Constantinople, a remplacé progressivement l'ancien office chanté, jusqu'à devenir le seul office en vigueur. Les euchologes **D**) témoigneraient d'une praxis intermédiaire entre **AB**) et **C**); nous l'avons attribuée aux moines studites, qui, ayant des églises dans les villes, ne pouvaient pas ignorer complètement l'office qu'on chantait dans les églises séculières.

2° – Pour comprendre la fonction des prières de l'Euchologe (les mêmes pour les quatre groupes) il faut tenir compte du groupe **A**) et en partie de **B**), mais nullement de **C**) ni de **D**), qui n'ont fait eux-mêmes qu'emprunter à **A**) et surtout à **B**).

3° – La destination des prières est celle que nous avons suggérée au début de la première partie de cet article et que nous avons continué à soutenir au fur et à mesure de l'examen des mss:

a) Les prières [**1**] à [**8**] correspondent à la psalmodie de l'office prématinal, et précisément aux huit antiphones, selon le Psautier constantinopolitain, qui composaient cette psalmodie les jours ordinaires; leur destination à la psalmodie selon le Psautier palestinien aurait été artificielle et éphémère.

b) La prière [**9**] est celle de l'évangile de la messe; son entrée dans les matines est tardive. Elle occupera des places différentes, selon la place que l'évangile lui-même a occupé.

c) Les prières [**10**], [**11**] et [**12**] ont une place bien évidente dans les mss **AB**) et même dans **D**); il n'y a pas de doute qu'elles ne soient destinées à la partie principale de l'office proprement matinal, c. à d. au Ps 50, aux Ps 148.149.150 (*ainoi*) et à la synaptie finale, respectivement.

d) La dernière prière, [**13**], a conservé dans tous les documents sans exception sa place primitive, qui est celle de la bénédiction finale de l'office.

4° – Ces conclusions évidemment ne valent que pour l'époque où furent écrits nos documents, c. à d. à partir du VIII-IXe s., date du *Barberini gr. 336*. Avant cette date nous ne pouvons qu'avancer des hypothèses; il est vrai que [**12**] et [**13**] présentent une certaine parenté avec les prières des matines du livre VIIIe des *Constitutions Apostoliques*; il est vrai aussi que, exceptées [**9**] et [**10**], nos prières ne sont pas étrangères à la dialectique de la prière traditionnelle juive, et *a priori* de la prière judéo-chrétienne, mais rien ne permet d'en dire davantage quant à leur origine. Puisqu'elles répètent souvent les mêmes idées (surtout le groupe [**1**] à [**8**]), elles auraient pu faire partie d'un recueil de prières, peut-être, même d'auteurs différents.

Le mystère de l'origine de ces prières de l'*aurore*, ainsi que de celles du *lucernaire*, est le mystère de la formation de l'Euchologe lui-même. Il ne nous reste qu'à espérer qu'une étude plus exhaustive des sources liturgiques, orientales surtout, nous ouvre les « portes royales » de l'Euchologe et nous introduise dans la lumière de la nef. Jusqu'à ce jour, une grande partie de l'Euchologe byzantin, qui est un des grands trésors du patrimoine de l'Eglise Universelle, restera aussi un de ses grands mystères.

MIGUEL ARRANZ S.J.

L'exil de Manuel II Paléologue à Lemnos

1387-1389

Le séjour de Manuel II Paléologue à Lemnos, où son père, l'empereur Jeau V (1341-1391), le relégua en automne ou hiver 1387, est connu seulement par une vingtaine de lettres que Démétrius Cydonès adressa à lui et à ses compagnons et amis (1). Il importe donc de les bien comprendre afin de ne rien laisser échapper qui puisse éclairer cet épisode obscur de la vie du dernier lettré sur le trône de Byzance. Pour cela il faut avoir présent à l'esprit, en les lisant, que l'exil de Manuel à Lemnos était l'aboutissement d'un conflit entre son père et lui, en germe dans certains événements des années 1381 et 1382, et qui devint aigu au printemps 1387, pour des raisons que nous ignorons, au moins en partie (2).

Associé à l'empire par son père en 1373, après la première insurrection de son frère aîné Andronic IV, il fut emprisonné avec son père et son frère Théodore en 1376, quand Andronic, soutenu par les Génois de Péra, s'empara de Byzance.

Évadés en 1379 et accueillis par Mourad Ier, émir des Turcs ottomans, Jean V et Manuel furent réinstallés au pouvoir avec son aide. L'émir fut encore (avec Venise) leur allié principal dans la guerre consécutive avec Andronic IV, réfugié à Péra et soutenu

(1) Démétrius Cydonès, *Correspondance*, éd. R. J. Loenertz, t. II (Studi e Testi, 208), Vatican 1960, p. 494-495, tableaux chronologiques XVI et XVII. Noter que ces lettres se trouvent par blocs dans les livres XXXIV-XXXVII de la Correspondance.

(2) Pour l'exposé qui suit voir G. T. Dennis, *The Reign of Manuel II Palaeologus in Thessalonica 1382-1387*, Rome 1960.

par les Génois (en guerre avec Venise de 1376 à 1382). Or en avril-mai 1381 un accord entre Jean V et Andronic mit fin à la guerre civile, et le 2 novembre 1382 un traité entre Jean V et Gênes le corrobora et le garantit. Aux termes de cet accord Jean V reconnaissait comme héritiers et futurs successeurs au trône Andronic IV et le fils de celui-ci, Jean VII Paléologue. Les deux traités gardent le silence sur le sort réservé à Manuel. Nul doute que ce point ne fût réglé tacitement. On est tenté de supposer qu'on lui rendit, tout en lui laissant le titre de basileus, l'apanage qui fut le sien avant son association à l'empire, c'est-à-dire le gouvernement viager de Thessalonique et de son territoire. C'est là en effet qu'il se rendit en automne 1382 et qu'il s'établit, se faisant reconnaître comme empereur par la population. Mais dans la ville, en proie aux factions, il n'était pas attendu, et pour s'y rendre lui et sa suite quittèrent Constantinople en secret, c'est-à-dire sans faire connaître leur destination. Pourquoi ce secret, et qui donc aurait pu s'opposer à leur départ, si ce n'est l'empereur, père de Manuel? Seulement quelle raison pouvait l'y pousser? Prévoyait-il et craignait-il ce que ferait son fils (et ce qu'il fit en effet) une fois installé à Thessalonique? Ce que Manuel y fit, nous le savons: il partit en guerre contre les Turcs de Mourad, qui assiégeaient la ville de Serrhes en Macédoine, que l'émir considérait déjà comme sienne (1). En favorisant l'entreprise de son fils, Jean V aurait posé un geste hostile à Mourad, dont il était vassal et tributaire, et il se serait exposé à des représailles. Pour éviter ce danger Manuel entoura de secret son départ. Nous ne savons pas si cette précaution servit à quelque chose et si Mourad crut, ou feignit de croire, à la sincérité et fidélité de Jean V. Avec Manuel ce fut la guerre ouverte. Pendant environ un an elle fut heureuse pour celui-ci. Les lettres de Cydonès nous font entendre l'écho de l'enthousiasme que ses succès inespérés soulevèrent à Constantinople, chez tous ceux qui pensaient comme lui. Puis ce fut la réaction de Mourad, la prise de Serrhes par les Turcs (19 septembre 1383), l'ultimatum aux Thessaloniciens, que Mourad somma de choisir entre la

(1) Dennis, *The Reign*, p. 66-68. Je considère comme certain avec Dennis que la ville assiégée par les Turcs et délivrée par Manuel, dont Cydonès parle sans la nommer dans sa lettre 244, est Serrhes de Macédoine.

soumission et la perspective d'un siège. L'ultimatum fut rejeté, grâce en partie à l'éloquence de Manuel, et le blocus commença (1). Durant quatre ans, Thessalonique communiqua seulement par mer avec le reste du monde. Pendant ce temps il n'est pas vraisemblable que Mourad ait attaqué directement Constantinople. Mais il a pu encourager et appuyer Andronic IV, empereur à Sélymbrie, qui tenta en 1385 une troisième et dernière fois de s'emparer de Constantinople. Il échoua, et mourut peu après (28 juin 1385). Son insurrection ouvrit la question de la succession au trône, car elle ruina la valeur légale des accords de 1381 et 1382. Vers cette époque, Jean V envoya auprès de Khaïreddin-pacha, beglerbeg de Roumélie et lieutenant de Mourad en Europe, un ambassadeur nommé Paléologue, pour négocier une paix dont profiteraient à la fois Byzance et Thessalonique. Nous apprenons ainsi que Mourad se considérait comme en guerre aussi bien avec Jean V qu'avec Manuel II, et que Jean V essayait de secourir son fils par des démarches diplomatiques. Celles-ci se révélèrent inefficaces et à Thessalonique le parti défaitiste l'emporta. Manuel dut céder à leur pression et, en avril 1387, il quitta Thessalonique, qui capitula peu après. Manuel avait pensé rentrer auprès de son père. Mais celui-ci, craignant probablement des représailles de la part de Mourad, refusa de l'accueillir, ou y mit des conditions que Manuel jugea inacceptables (2). Il chercha donc un refuge à Lesbos, où son cousin germain, Francesco II Gattilusio, l'accneillit sans enthousiasme (3). Abandonné par l'Occident, rejeté par l'Orient chrétien, le prince grec écouta les offres de réconciliation et de paix que lui portèrent des envoyés de Mourad. En conséquence Manuel se rendit à Brousse, à la Porte

(1) Devant une assemblée qui délibérait sur l'ultimatum de Mourad, Manuel prononça un discours qu'il prit la peine de rédiger ensuite en grec littéraire et dont il envoya aussitôt une copie à Démétrius Cydonès, qui répondit par sa lettre 262. Rien ne saurait mieux illustrer la passion des deux correspondants pour la littérature.

(2) Peu avant que Manuel quittât Thessalonique, mais à un moment où le sort de la ville était pratiquement décidé, Cydonès conjurait Manuel d'accepter les conditions que Jean V mettait à son retour; lettre 342, 76-82.

(3) Obligé de camper avec sa petite troupe en dehors de la place forte de Mitylène, Manuel se consola en composant l'épître à Cabasilas; cf. Cydonès, lettre 380.

de l'émir ottoman (1). Comme prix de la réconciliation il dut à tout le moins promettre que, plus tard, quand il aurait succédé à son père, il ne reviendrait pas sur les concessions que celui-ci et Andronic IV avaient faites à Mourad. Il jetait ainsi la base de cette politique de collaboration avec les Turcs qui fut la sienne de 1391 à 1394.

Quand le veto turc fut levé, Manuel II rentra à Byzance. Il y fut accueilli avec des sentiments mixtes, et Jean V mit du temps à se décider sur la façon de traiter son fils. C'est ce que montrent les six lettres que Démétrius Cydonès adressa à Manuel durant les semaines mémorables qui précédèrent immédiatement l'exil du prince à Lemnos. Deux seulement sont munies d'adresses dans les manuscrits. Mais l'identité du destinataire résulte clairement du texte, surtout quand on les lit d'affilée. Nous les analysons dans l'ordre où nous croyons qu'elles furent écrites, en les numérotant de 1 à 6 et en faisant suivre (entre parenthèses) le numéro qu'elles portent dans l'édition.

1. Sans adresse (370)

L'absence prolongée de l'auguste destinataire n'a pas diminué l'affection de Cydonès. S'il n'est pas allé le saluer immédiatement, c'est par prudence, car il craignait que des gens qui le voient, lui, d'un mauvais œil ne causent des ennuis au destinataire, s'ils le voient en sa compagnie. Dès que l'empereur (Jean V Paléologue) le lui aura permis (expressément) il accourra (2).

2. Sans adresse (368 et 368*)

L'espoir (exprimé dans la lettre 370) de revoir bientôt le destinataire et de le fréquenter comme jadis a été déçu. Sans donte après sa longue odyssée l'ami est rentré auprès de son père

(1) Voir les lettres de Cydonès groupées dans le tableau XVII de mon index chronologique, *Correspondance*, t. II p. 494.

(2) Noter dans cette lettre l'expression θεία κεφαλή appliquée au destinataire. Noter que celui-ci est un ami très cher, qui rentre après une absence très longue. Noter enfin que Cydonès, en disgrâce auprès

l'empereur (Jean V). Mais Cydonès est empêché de le voir. La faute en est aux espions et délateurs qui guettent ses moindres gestes et s'en font une arme contre lui. Mais Dieu, qui l'a exaucé en faisant rentrer l'ami (à Constantinople) l'écoutera encore en accordant une paix et une tranquillité parfaites au destinataire, récompensant ainsi les peines que Cydonès a prises pour lui [1].

3. A l'empereur, monseigneur Manuel (372)

Manuel, que Cydonès désirait tant revoir, est maintenant à proximité. Cydonès a pu l'apercevoir, mais sans lui parler. Des illettrés, qui se font gloire de leur ignorance, l'en empêchent. L'envie, vieil ennemi de l'empire romain, s'attaque maintenant à la nature elle-même (en dressant Jean V contre Manuel, son fils) et menace de tout ruiner. Dieu seul peut ramener les beaux jours ou au moins empêcher les malheurs nouveaux qui s'annoncent. Dans le nombre il y a la perspective du départ de Manuel pour Lemnos (où son père veut le reléguer). Manuel y sera réduit à des activités indignes de ses dons naturels (de chef et de prince). Qu'il se soumette à son sort par respect pour son père (qui le lui inflige) et Dieu l'en récompensera [2].

---

de l'empereur, est en butte aux attaques de ses conseillers. Ces indices réunis désignent clairement comme destinataire Manuel Paléologue, rentrant à Constantinople en automne 1387, après son règne à Thessalonique et son séjour à Brousse.

[1] Noter que le destinataire, ami très cher de l'auteur, est appelé fils de l'empereur et prince héritier. Cydonès est suspect à l'empereur et doit attendre sa permission pour pouvoir communiquer avec le destinataire qui est, de toute évidence, le même que celui de la lettre 370, l'empereur-associé, Manuel II Paléologue.

[2] Les ennemis de Cydonès, qui l'empêchent d'approcher Manuel, sont les conseillers de Jean V; d'après Cydonès ils sont aussi les ennemis de l'Empire romain. Ils sont mûs par l'envie, vieille plaie de cet empire. Ce thème, qui revient dans les lettres suivantes, est aussi celui du poème de Bélisaire, composé vers cette époque, qui fait sûrement écho à un sentiment populaire. Les guerres civiles dont Cydonès fut témoin étaient des guerres contre nature puisqu'elles opposaient les hommes d'un même peuple sous des chefs issus d'un même sang, fils contre père, frère contre frère, petit-fils contre grand-père, neveu contre oncle. Le thème de la nature violée revient dans nos lettres n° 5 (381) et n° 6 (374).

4. A l'empereur, monseigneur Manuel (373)

Que soient comblés de biens ceux qui ont signalé la présence d'un loup et l'empereur, qui a ordonné qu'on dépiste la bête et qu'on la lui amène quand elle sera capturée (ou abattue?). Les chasseurs, et Manuel qui traquait le loup avec eux, sont rentrés fatigués et bredouilles. Mais Cydonès (qui était peut-être parti en chasse de son côté) a capturé, non pas une bête sauvage mais... un basileus, humain et sage entre tous! En effet, à l'occasion de cette battue il a rencontré Manuel et il a pu, enfin, s'entretenir avec lui. Pas longtemps il est vrai, car Manuel était pressé de rentrer auprès de son père, l'empereur, dans l'âme duquel la nature (c'est-à-dire l'amour paternel) l'a emporté sur l'envie (des conseillers hostiles à Manuel, qui le desservaient auprès de Jean V). Que Dieu donne à Cydonès le bonheur d'être de nouveau associé aux études et aux autres travaux de Manuel, comme jadis [1].

5. Sans adresse (381)

En quittant, la veille, le destinataire, qui lui avait dit de venir plus souvent au palais, Cydonès était au comble de la joie. Il craint néanmoins que des envieux ne prennent occasion de leurs entrevues pour les accuser tous deux auprès de l'empereur (Jean V). Mieux vaut donc attendre une autorisation formelle de celui-ci. Des indices nombreux font croire qu'à présent il écoute moins les ennemis du destinataire et davantage la voix du sang. Cydonès est persuadé qu'il permettra au destinataire de le fréquenter, sûr qu'il est maintenant de leur loyauté [2].

---

[1] Cydonès compare la rencontre inespérée de son ami avec une chasse fructueuse. Je ne crois pas que dans toute sa Correspondance on trouve une comparaison aussi malheureuse. — Les travaux littéraires auxquels il souhaite d'être associé seront une des principales occupations de Manuel à Lemnos, une de ces occupations qu'il déclare (dans la lettre précédente) indignes de lui!

[2] Par rapport à la lettre précédente la situation a évolué favorablement, puisque Cydonès a pu voir Manuel au palais, et que l'on envisage comme possibles, en principe, d'autres visites. Mais le parti hostile n'a pas désarmé.

6. Sans adresse (374)

Ce qui a empêché Cydonès, la veille au soir, de descendre au port pour faire ses adieux au destinataire qui s'embarquait pour Lemnos, ce n'est pas la peur de faire nuitamment un long chemin pour rentrer chez lui. C'est le zèle fâcheux des intrigants qui s'acharnent contre leur prochain. Ces gens-là font du mal à eux-mêmes et aussi à l'empereur (Jean V), dont ils prétendent servir les intérêts. Pour les éviter, Cydonès s'est tenu à l'écart. Non qu'il eût craint de recevoir un dommage personnel. Pour cela il est trop tard, puisque, par la volonté de l'empereur, le mal est fait. Peut-être l'a-t-on persuadé que l'anéantissement de Cydonès ramènerait les beaux jours de l'Empire romain? Ce n'est donc pas pour éviter un mal menaçant sa personne que Cydonès s'est abstenu de venir faire ses adieux au destinataire; c'est pour ne pas lui porter préjudice. Car si son malheur à lui profitait à la nation, Cydonès le supporterait volontiers. Mais en fait l'ostracisme qui le frappe ne diminue en rien l'hostilité des barbares (turcs). Arrivés au comble, les malheurs de Cydonès ne peuvent plus augmenter. Toutefois si quelque chose le menaçait encore, il se mettra à l'abri en s'expatriant. Ainsi tout le monde sera content; ses compatriotes, qui seront délivrés de sa présence odieuse, et lui-même, parce qu'il trouvera (en Occident) des hommes sensés, et dont le commerce profite à l'esprit. Voilà pourquoi (la veille) il s'est tenu à l'écart, maudissant les responsables et priant Dieu de calmer la mer et d'apaiser l'irritation du père du destinataire, faisant qu'il ferme l'oreille à ces (conseillers) maudits et qu'il entende la voix de la nature, pour son bien et pour celui de ses sujets. Et que le séjour du destinataire à Lemnos soit heureux, afin qu'il se repose après sa longue odyssée [1].

[1] Une distance respectable séparait l'embarcadère impérial de la demeure de Cydonès. On voit par la lettre 410 (notre nº 27) que Cydonès s'y rendait à cheval. L'intention de s'expatrier remonte à l'année 1371. Cydonès réalisa son projet en 1390, mais ne tarda pas à le regretter. Il rentra à Constantinople peu après l'avènement de Manuel II: lettre 430.

* * *

En additionnant le peu d'informations concrètes contenues dans les six lettres résumées ci-dessus on peut se faire une idée des conditions où se trouvaient l'auteur et son correspondant. Ce dernier avait retrouvé son père hésitant sur la façon d'accueillir le fils insubordonné, ce fils qui était aussi son collègue et l'un des prétendants à sa succession, l'autre prétendant étant son neveu Jean VII, seigneur de Sélymbrie. Dans l'entourage de Jean V les avis étaient partagés. Il y avait un parti favorable à Manuel et un parti qui lui était plus ou moins hostile. On ne nous dit pas jusqu'où allait cette hostilité, mais la logique de la situation poussait les extrémistes de la faction à contester le droit de Manuel à la succession de son père, et à se faire les avocats de Jean VII. Les deux partis pouvaient compter au moins sur la neutralité de Mourad, auquel il suffisait que la discorde au sein de la dynastie grecque persistât. Cydonès, qui avait salué avec enthousiasme les succès de Manuel en Macédoine et qui avait ensuite déconseillé son voyage en Turquie, n'en restait pas moins attaché à la personne et à la cause de Manuel. Sans doute pensait-il que celui-ci saurait tout de même mieux résister à la pression turque que son neveu. En tout cas les adversaires de Manuel, qui voyaient en Cydonès un ennemi à neutraliser, le faisaient en affirmant que sa ruine complète serait bien vue à la Sublime Porte [1]. Rien ne montre mieux la suzeraineté ottomane sur les restes de l'empire grec. Les années 1387 à 1393 sont celles de la plus grande humiliation de Byzance avant sa chute. Au bout de quelques semaines une solution moyenne prévalut dans les conseils de Jean V. Manuel resterait son héritier présomptif, mais il irait résider à Lemnos et de ce fait n'interviendrait plus dans le gouvernement de l'empire jusqu'à nouvel ordre. Les lettres que Cydonès lui envoya, à lui et à quelques familiers, durant cet exil, nous le montrent partageant son temps entre la chasse et ses travaux littéraires. Nous les résumons dans l'ordre où il est bon de les lire. On ne peut pas les dater absolument, ni même,

[1] A la Porte on était bien renseigné sur ce qui se passait à la cour de Byzance. Dès 1375. Cydonès dénonçait les agissements des sujets de Jean V Paléologue qui n'hésitaient pas à y intriguer contre leur souverain; lettre 117, 22-26.

d'une façon générale, relativement les unes aux autres, sauf dans quelques cas, qui ressortiront de nos résumés. Le nom de Lemnos y est prononcé seulement quatre fois (lettres 387, 398, 397, 401*). La lettre 401* est un brouillon. Dans la copie définitive le nom de l'île est supprimé! Dans l'ensemble on voit seulement que Manuel et ses familiers ne résident pas à Constantinople. La datation 1387-1389, que je propose, est fondée sur la connaissance approfondie de la Correspondance, acquise en travaillant à l'édition de celle-ci. L'âge et l'infirmité m'empêchent malheureusement de la justifier en détail. Qu'on veuille donc bien considérer notre datation comme une hypothèse, pouvant éclairer les textes que nous allons résumer, en les faisant suivre de nos observations quand cela paraîtra utile. Les noms et autres précisions entre parenthèses ne se trouvent pas dans le texte.

7. Sans adresse (379)

Antécédents. Le destinataire est un basileus (Manuel Paléologue) qui demeure dans une île (Lemnos) et qui aime les études et la littérature. Il a demandé que Cydonès lui écrive des lettres fréquentes, longues et belles.

Sommaire. Cydonès n'a pas le talent nécessaire pour écrire comme le destinataire le voudrait, et s'il l'avait jamais eu, les malheurs présents (de l'empire grec et de sa capitale) le lui auraient ôté. Il pourrait tout au plus composer des lamentations et les réponses qui lui viendraient de l'île (de Lemnos, où le basileus réside), lui rapporteraient pareillement des malheurs dignes du renom de celle-ci. Il lui répugne aussi de s'étendre sur ses propres malheurs, bien qu'il sache que son correspondant s'intéresse à son sort personnel. Faute donc de talent littéraire, faute aussi d'une matière agréable à traiter, Cydonès préfère garder le silence. Que le destinataire agrée la présente comme un hommage loyal.

Observations. L'île où Manuel séjourne n'est pas nommée, mais elle est désignée clairement par l'allusion aux *Λήμνια κακά* de la locution proverbiale. Quand Cydonès se déclare incapable de bien écrire, il obéit à une habitude devenue presque rituelle. Mais ici sa protestation est jumelée avec une complainte sur les malheurs du temps présent. Les deux thèmes reviennent à satiété dans les lettres suivantes. Ici ils justifient la résolution de ne plus écrire, qui est également un artifice littéraire. La correspondance de Cydonès avec les exilés de Lemnos abonde en formules de ce genre, et elle n'y gagne pas.

8. Au protovestiarite (382)

Antécédents. Le protovestiarite (Théodore Paléologue), gouverneur d'une province importante (Lemnos), héberge chez lui un empereur (Manuel Paléologue). Il l'accompagne à la chasse, il prend ses repas avec lui, il jouit de sa présence, il profite de sa conversation instructive.

Sommaire. Aux joies que procuraient au protovestiarite son gouvernement important, son aisance, la liberté de vivre à son gré, loin des vaines fatigues (du palais de Constantinople), s'est ajoutée celle de fréquenter l'excellent empereur qui loge chez lui. Tout le monde l'en félicite et tout d'abord ceux qui sont auprès de Cydonès (à Constantinople). Ceux-ci ne sont pas seulement privés de ces joies, ils subissent des malheurs multiples et graves, et ils en attendent de pires. Mieux qu'un autre, Cydonès apprécie le bonheur du protovestiarite, car il sait par expérience combien on profite en fréquentant l'empereur (Manuel), bien qu'il fût empêché (par les circonstances ou par les hommes?) de le faire autant qu'il aurait voulu. Que le protovestiarite se laisse donc proclamer heureux par les courtisans (de Byzance), tout occupés à dresser le catalogue de leurs malheurs et celui des joies réservées à d'autres. Cydonès sait que le protovestiarite partagerait volontiers son bonheur avec lui et que l'empereur (Manuel) le traiterait comme il avait l'habitude de le faire (en familier). Que du moins tous les deux se souviennent de lui quand ils s'entretiendront.

Observations. D'après un acte patriarcal d'avril 1394, le protovestiarite Théodore Paléologue était à cette date gouverneur de Lemnos et dans sa lettre 232 Cydonès s'adressait au protovestiarite Paléologue pour se procurer des pelisses de mouton. A Lemnos Manuel Paléologue partageait son temps entre ses travaux littéraires et les plaisirs de la chasse où son hôte l'accompagnait (ligne 11). Le thème de la chasse revient souvent dans les lettres de cette époque: 373,11. 388,24. 392,35. Dans la lettre 401, le passage sur la chasse qui se trouvait dans la première rédaction (401* lin. 13-18) a été supprimé.

9. Sans adresse (383)

Antécédents. Angelos est venu (de Lemnos à Constantinople) comme ambassadeur du destinataire (Manuel Paléologue). Cydonès, ayant su son arrivée, l'a cherché et l'a rencontré près du palais impérial. Il lui a demandé s'il avait une lettre du destinataire pour lui. Angelos lui a dit que non, mais que le destinataire le priait d'excuser cette omission, parce qu'un obstacle (imprévu et indéterminé) l'avait empêché d'écrire. — Nous connaissons ces circonstances par la lettre 391 (ci-dessous nº 15) qni fait suite à la présente et est destinée comme elle à l'empereur Manuel, en résidence forcée à Lemnos.

Sommaire. C'est une marque d'honneur de la part du destinataire de s'être fait excuser par Angelos de n'avoir pas écrit à Cydonès. A un simple particulier comme lui, un basileus comme le destinataire, ne devant rien, n'a pas à présenter d'excuses. D'ailleurs Cydonès, connaissant par expérience l'affection du destinataire pour lui, n'a pas besoin de ces simples signes que sont les lettres pour y croire.

Observations. Angelos est encore mentionné dans les lettres 390, 391, 395 et 402. C'était apparemment un habitant de Lemnos ou un officier stationné dans l'île, qui assurait la liaison entre Manuel II et son père. Comme son nom signifie « messager », on ponrrait se demander si c'était vraiment un nom propre. Mais dans la lettre 391 (ligne 36 du texte grec) il est dit expressément que c'était le nom de famille (ἐπωνυμία) du personnage.

10. Sans adresse (385)

Antécédents. Le destinataire se trouve depuis peu hors de sa ville natale (Constantinople), dans l'entourage d'un basileus (Manuel Paléologue, en exil à Lemnos). C'est Cydonès qui l'y a fait entrer, en dépit d'une opposition sérieuse. Dans sa lettre le destinataire (Chrysobergès) a couvert d'éloges les écrits de Cydonès, et il vient d'en lire un en public.

Sommaire. Le destinataire peut se féliciter de ce que la réalité qu'il a trouvée (à Lemnos) n'a pas trompé son attente et Cydonès peut se réjouir avec lui, car si le destinataire jouit seul de la présence de l'empereur (Manuel), Cydonès, qui lui a procuré ce

bonheur, partage sa joie, d'autant plus que ceux qui s'y opposaient enragent. Que le séjour du destinataire à l'étranger (c'est-à-dire hors de Constantinople) soit plus heureux que celui dans sa patrie (c'est-à-dire sa ville natale). Et qu'il s'abstienne dorénavant de lire devant un auditoire mal disposé les écrits de Cydonès et d'en faire l'éloge dans ses lettres. Il sera d'autant plus libre de vaquer à ses propres affaires et il ne donnera pas à d'autres l'occasion de rejeter sur les études la faute des malheurs présents. Qu'il s'applique à ces études avec l'empereur (Manuel). Il s'assurera la bienveillance de celui-ci et le moyen d'en faire bénéficier autrui.

Observations. En lisant à la suite l'une de l'autre notre lettre et la lettre 394 (ci-dessous nº 18), on se convaincra aisément que toutes les deux sont adressées à un même personnage qui vivait dans l'entourage de Manuel Paléologue, et cela grâce à l'influence de Cydonès. La lettre 394 nous livre son nom de famille: Chrysobergès, auquel sont adressées les lettres 387, 394, 402, qui est mentionné dans la lettre 393 à Manuel Paléologue et qu'on reconnaît dans le destinataire de la lettre 403. Cydonès lui parle comme à un ami plus jeune et comme à un disciple. Je le crois identique au Maxime, destinataire de la lettre 333, qui étudiait les œuvres de S. Thomas d'Aquin traduites par Cydonès, au destinataire anonyme des lettres 428 et 443 et, pour tout dire, au futur dominicain fr. Maxime Chrysobergès de Constantinople [1].

11. A l'empereur, monseigneur Manuel (380)

Antécédents. Cydonès vient de lire le « Discours en forme de lettre à Cabasilas » que ce dernier lui a communiqué bien tard. Manuel composa cette épître en été 1387, à Lesbos, où il avait trouvé un refuge (provisoire) après que ses propres sujets l'eurent contraint à quitter Thessalonique et que son père Jean V Paléologue lui eut refusé asile à Constantinople. Quand Cydonès lui écrit, Manuel n'est pas dans la capitale, mais probablement

[1] Avant de connaître l'ensemble des lettres de Cydonès j'ai esquissé une biographie de fr. Maxime; Manuel Calécas, *Correspondance* (Studi e Testi, 152), Vatican 1950, p. 57-63.

à Lemnos. Cependant on attend son retour là où se trouve Cabasilas, c'est-à-dire à Byzance.

Sommaire. Avec Manuel, le divertissement même est grave et noble, plus que les occupations sérieuses du commun des mortels. Preuve en est le discours long et beau à Cabasilas que ce dernier vient de communiquer à Cydonès, après l'avoir gardé trop longtemps pour lui tout seul. C'était là une injustice, mais combien excusable, étant donné la qualité du discours, injustice dont Cabasilas sera puni quand Manuel arrivera (à Constantinople). — En lisant le discours, Cydonès a été frappé par la perfection dans l'art d'écrire qui s'y manifeste, d'autant plus étonnante que Manuel n'a jamais eu de maître. (Cydonès oublie volontairement son propre enseignement). Manuel a écrit le discours en un temps très bref et dans des circonstances très défavorables, grâce à son génie inné. Que le Verbe (de Dieu) lui conserve cette puissance du verbe et fasse de lui un modèle pour qui veut vivre selon la raison. Quant au dialogue sur l'endurance (qui fait le fond du Discours à Cabasilas), qui a lieu près d'une source à l'ombre d'un chêne il valait bien celui que Platon, dans le Phèdre, met dans le bouche de Socrate, sous un platane où les cigales chantent. Toutefois, s'il avait été là, Cydonès n'aurait pas donné raison à Manuel qui, sans se soucier de sa propre réputation, n'a pas voulu désigner le responsable de son malheur (à savoir son père, l'empereur Jean V).

Observations. La lettre 380 n'est pas une réponse. Elle ne contient donc aucun indice permettant de la dater relativement à une lettre antérieure. Aucune autre lettre de Cydonès n'y fait allusion. Nous apprenons seulement qu'un certain temps s'est passé depuis la composition de l'épître de Manuel à Cabasilas, dont la date (été 1387) est certaine. Nous apprenons aussi que Manuel n'est pas à Constantinople, d'où Cydonès lui écrit, mais qu'on s'attend à ce qu'il y retourne. La place que la lettre occupe dans le livre XXXV de la Correspondance rend très probable l'hypothèse qu'elle fut envoyée à Lemnos. Elle reflète les occupations et préoccupations de Cydonès et de son impérial ami à cette époque. Cydonès dit que Cabasilas l'a privé trop longtemps de la lecture d'un écrit qui lui était dû à lui. Savait-il que l'épître, adressée à un Thessalonicien ami de Manuel, lui était destinée, en même temps qu'à son compatriote et ami, Nicolas Cabasilas?

12. A Chrysobergès (387)

Antécédents. Chrysobergès est à Lemnos avec l'empereur (Manuel) et peut-être avec d'autres compaguons, qui viennent de subir, comme lui, une longue épreuve. Lemnos, où Cydonès avait espéré que le destinataire et ses compagnons trouveraient le repos, s'est au contraire montrée fidèle à sa renommée proverbiale et fâcheuse et, à défaut de guerre, leur inflige l'indigence.

Sommaire. L'espoir que Chrysobergès et ses compagnons d'infortune trouveraient le repos à Lemnos a été déçu. Ils y souffrent, non pas de la guerre (comme à Thessalonique?), mais d'une pauvreté extrême. L'accueil inhumain que Lemnos réserve à ses hôtes sera puni, et elle deviendra proverbiale, non plus pour les maux qu'elle inflige, mais pour ceux qu'elle subira. Les percepteurs (de l'impôt) se chargeront de la besogue. Quant à Chrysobergès, il faut qu'il porte sa part du destin commun. Au lieu de se lamenter, il faut prier Dieu et espérer de sa bonté un changement, qui est dans l'ordre des choses. Et puis Chrysobergès partage sa misère avec un empereur — et quel empereur! En souffrant avec lui il accumule un trésor dont il profitera quand le moment sera venu (c'est-à-dire quand Manuel règnera) de demander sa récompense. Et ce moment ne se fera pas attendre. La vertu de l'empereur en est une garantie.

Observations. Avant de débarquer à Lemnos, Chrysobergès et ses compagnons d'exil avaient souffert longuement, et ils avaient couru le risque de périr par l'épée. Ces expressions prennent un sens concret si l'on suppose que lui au moins avait appartenu à l'entourage de Manuel Paléologue dès la guerre de Macédoine et qu'il l'avait peut-être accompagué en Turquie. Il n'est pas clair s'il était parti pour Lemnos avec Manuel, ou s'il le rejoignit seulement plus tard, après avoir vaincu l'opposition de Jean V et de ses conseillers. Une telle opposition s'expliquerait bien de la part de ceux qui voyaient d'un mauvais œil la sympathie de Manuel pour des Latinophrones comme Cydonès et Chrysobergès, surtout si ce dernier était, comme je pense, le thomiste et futur dominicain Maxime.

13. Sans adresse (390)

Antécédents. Angelos est venu (de Lemnos à Constantinople). Il a dit combien le destinataire (inconnu pour nous) désirait recevoir une lettre de Cydonès. Il a promis à Angelos, s'il réussissait à obtenir cette lettre, sa brebis unique, sa dernière protection contre la famine (qui apparemment menace Lemnos). — On voit par les lettres 383, 391 et 395 qu'Angelos fréquentait un basileus (Manuel Paléologue), par la lettre 391 qu'Angelos était bien son nom de famille (ἐπωνυμία) et non pas un simple nom commun, et par les lettres 391 et 395 qu'il servait d'intermédiaire entre Manuel et son père Jean V.

Sommaire. Le fait que le destinataire ait promis de donner son unique (dernière?) brebis à Angelos, si celui-ci obtenait que Cydonès lui écrive, montre le prix qu'il attache à ces lettres. A vrai dire la bête ne valait pas grand-chose, mais elle représentait l'unique espoir que son propriétaire avait de ne pas devenir victime de la famine. Et puis cet admirateur de la prose de Cydonès exigeait qu'Angelos lui apporte la lettre dès qu'il l'aurait obtenue. Cydonès conseille à son correspondant de laisser là tant d'admiration déplacée, de garder sa brebis, de s'emparer encore par la ruse ou par la force de celle qu'Angelos conserve pour survivre. Quant aux lettres de Cydonès, celui-ci lui en enverra gratis tant qu'il voudra, si cela peut l'aider à tromper sa faim.

Observations. Il est impossible de voir si la famine dont parle Cydonès était aussi grave qu'il semble dire. Il a pu exagérer, pour des fins littéraires, le danger que le destinataire courait et la misère où il était réduit. Mais l'exagération n'aurait pas de sens sans un fondement qui la justifierait. Dans les lettres 387 et 393 (nos numéros 12 et 17), il est question, sinon de famine, au moins d'une certaine indigence dont souffraient Manuel et ses compagnons d'exil.

14. A l'empereur (388)

Antécédents. L'empereur (Manuel) séjourne, non à Constantinople, mais en un lieu (Lemnos) qui n'est pas nommé. Il se livre au plaisir de la chasse et il correspond avec Cydonès, qui vient de recevoir une lettre de lui, dans laquelle il lui reprochait son silence et disait qu'il s'adonnait à la chasse avec entrain.

Sommaire. Avant de recevoir la lettre de son auguste correspondant, Cydonès lui avait écrit deux fois. Ses lettres contenaient une défense contre l'accusation (prévue) de silence et une exhortation aux études littéraires. La lettre de l'impérial ami vient de prouver qu'une telle exhortation n'était pas superflue, puisqu'il y déclarait s'adonner entièrement à la chasse. Il s'expose ainsi au danger d'avoir à imiter un personnage qui n'est pas nommé, mais qui appartenait manifestement au cercle de leurs connaissances communes. Après s'être livré à la chasse pendant deux jours (consécutifs) il avait craint pour l'avenir de ses études, mais il avait bientôt regretté sa folie passagère, dont il a honte à présent. De toute façon, son cas doit servir de leçon (à Cydonès et à l'empereur). Mais ce dernier en a-t-il vraiment besoin? L'enthousiasme exclusif pour la chasse que sa lettre manifestait n'était-il pas une feinte, un artifice qui cachait l'activité intellectuelle de l'empereur, occupé à la composition d'une œuvre littéraire, laquelle fera d'autant plus d'effet qu'elle sera moins attendue?

15. Sans adresse (391)

Antécédents. Comme pour la lettre 383 (ci-dessus n° 9), destinée comme celle-ci à l'empereur Manuel. Celui-ci ayant répondu à la lettre 383, Cydonès répond à la réponse, qui est perdue mais qu'on peut reconstruire grâce à la présente. Manuel y prenait prétexte des paroles de Cydonès pour accuser celui-ci de ne pas apprécier ses lettres. Cela, naturellement, il le faisait en plaisantant, et pour trouver l'occasion de développer, avec force sophismes, des lieux communs sur les devoirs de l'amitié.

Sommaire. Quel dédale de raisonnements alambiqués le destinataire oppose à la teneur simple et claire du billet de l'auteur! Quoi de plus tortueux, voire d'absurde, que de reprocher un manque d'amitié à celui qui a écrit à un ami qui, de son côté, n'avait pas écrit, et de concéder à ce dernier le droit de demander des comptes à celui-là? C'est sans doute un artifice sophistique, auquel son auteur lui-même ne croit pas, car vers la fin de sa lettre il admettait que Cydonès aurait peut-être des arguments à opposer aux siens. Cydonès n'en fera rien (qu'il dit, mais il le fera tout de même!). Il a appris l'arrivée d'Angelos, il l'a cherché et l'a trouvé non loin du Palais. Il lui a demandé s'il apportait une lettre du destinataire pour lui. Cela ne voulait pas dire qu'il

croyait y avoir droit, lui, simple particulier, de la part d'un basileus! Mais puisque ce basileus l'a souvent honoré de ses lettres, il s'informait seulement si c'était le cas cette fois. Angelos se hâta d'expliquer qu'un obstacle imprévu avait empêché le basileus d'écrire. Cydonès l'avait cru, d'autant plus qu'il venait, non pas comme un simple messager, mais en ambassadeur chargé d'une mission auprès de l'empereur (Jean V Paléologue), renforçant ainsi la qualité qu'exprimait son nom de famille (Angelos = messager). Avouant donc (dans la lettre 383) qu'il savait gré au basileus d'avoir pensé à lui, Cydonès disait (dans la même lettre) qu'il ne voyait pas pourquoi il (le basileus) s'était cru obligé de lui faire faire des excuses (par Angelos). C'était là un paradoxe qui élevait Cydonès et ravalait son correspondant. Ces propos simples autant que justes ne voulaient pas dire (comme le correspondant feint de le croire) que Cydonès n'appréciait pas les lettres du destinataire ni son amitié.

Observations. Cette lettre est, avec la lettre 383 (n° 9) qui l'a précédée et la lettre 392 (n° 16) qui lui fait suite, le type de la lettre sans contenu, simple prétexte pour montrer que l'auteur sait manier la langue classique. Ce bavardage est ennuyeux et fatigant comme la conversation des fâcheux qui racontent leurs rêves.

16. A l'empereur Manuel (392)

Antécédents. Répondant à la lettre 391 de Cydonès, Manuel a poursuivi le jeu d'esprit et de mots commencé par Cydonès dans la lettre 383. Cydonès s'avoue vaincu.

Sommaire. Il est toujours dangereux de contredire un basileus, surtout quand il joint l'éloquence à la puissance. Cydonès s'avoue vaincu et admet qu'il a eu tort d'écrire (dans la lettre 383) les phrases incriminées par Manuel (d'abord dans sa réponse à la lettre 383 et de nouveau dans la réponse à la lettre 391). Dorénavant il approuvera tout ce que Manuel dira et fera, selon l'usage en vogue au Palais, bien qu'on ne soit pas accoutumé à le voir si accommodant. Il réclamera des lettres de Manuel en quantité, malgré les circonstances difficiles du moment. Manuel aura beau invoquer l'importance et l'urgence des affaires ou prétexter la chasse, Cydonès n'en demandera pas moins, n'en exigera pas moins qu'il lui écrive. S'il ne le fait pas, Cydouès

l'accusera devant le tribunal impérial et l'empereur (Jean V), faisant taire la voix du sang, lui donnera raison. Que Manuel écrive donc. Son éloquence ne tarira pas. A preuve sa dernière lettre, qui témoignait de sa familiarité avec Platon et Démosthène. Mais qu'il distingue bien, à l'école de Platon, entre la philosophie et la sophistique, entre une dialectique saine et une éristique stérile.

17. A l'empereur, monseigneur Manuel (393)

Antécédents. Manuel et les gens de sa maison, pressés par le besoin, ont fait main basse sur du bétail destiué à l'empereur. — Chrysobergès s'est plaint amèrement de la misère dont il souffrait (à Lemnos) —. Manuel a écrit une lettre à Cydonès, dans laquelle il faisait l'éloge de celles de Cydonès. Il a aussi donné de bonnes nouvelles de sa santé. Cydonès répond, reprenant un thème qu'il a touché déjà dans la lettre 379 (notre n° 7).

Sommaire. Les éloges que Manuel décerne dans sa lettre à celles de Cydonès sont l'effet de son amitié pour lui et non de leur mérite littéraire. Cydonès est bien incapable de les écrire belles et longues. Il les écrira donc ordinaires et brèves, pleines seulement de bons sentiments. Il se réjouit de savoir que Manuel va bien. A la santé, la galère (qui porte la présente) ajoutera l'abondance, car elle est chargée des présents que lui fait l'empereur (son père Jean V), qui lui pardonne son tort dans l'affaire des moutons. Chrysobergès (familier de Manuel) n'aura donc plus à se plaindre de la misère, car il aura sa part de ces largesses ainsi que la troupe des autres faméliques. Ils risqueront ivresse et indigestion. Cydonès, laissant ce bonheur aux autres familiers de Manuel, se réserve pour sa part les espérances, cette nourriture des insensés.

Observations. Comme pour la lettre 390 (n° 13), il faut faire, dans la présente, une part à l'hyperbole et à l'ironie.

18. A Chrysobergès (394)

Antécédents. Chrysobergès demeure dans un lieu avec lequel on communique par mer (l'île de Lemnos). Il vit dans la compagnie d'un basileus lettré (Manuel Paléologue) auquel Cydonès lui-même l'a présenté. Il a écrit à celui-ci, le couvrant d'éloges,

mais lui reprochant en même temps de ne pas lui avoir écrit. Avant de recevoir cette lettre, Cydonès lui en avait envoyé une (la lettre 387, ci-dessus nº 12).

Sommaire. Cydonès n'a plus besoin d'excuser son (prétendu) silence, car au moment où il écrit la présente, Chrysobergès aura déjà reçu la lettre désirée. Au lieu de faire des reproches à Cydonès, il aurait dû s'en prendre aux messagers infidèles (qui ne remettent pas les lettres qu'on leur confie) et aux vents (qui retardent les bateaux qui les transportent).

Observations. Pour la personne de Chrysobergès, voir la lettre 385, ci-dessus nº 10.

19. Sans adresse (395)

Antécédents. Angelos est venu (de Lemnos) apportant la nouvelle de la maladie et de la guérison du destinataire (Manuel Paléologue) qui est basileus et fils de basileus. Angelos portait au basileus (Jean V Paléologue) père du destinataire, une lettre autographe de celui-ci.

Sommaire. Ayant appris par Angelos la maladie et la guérison du destinataire, Cydonès souhaite que Dieu lui conserve la santé, lui donne une vie longue et le fasse rentrer (à Constantinople), faisant cesser la nécessité de communiquer par lettres.

Observations. Pour la personne d'Angelos, voir la lettre 383, ci-dessus nº 9.

20. A Chrysobergès (402)

Antécédents. Le père de Chrysobergès a remis à Cydonès la lettre de son fils. Celui-ci fréquente un basileus lettré, ami de Cydonès (Manuel Paléologue, à Lemnos).

Sommaire. Puisque Chrysobergès voudrait recevoir de Cydonès autant de lettres que le basileus (Manuel Paléologue), auquel Cydonès écrit par chaque courrier, il lui en enverra telles qu'il sait les écrire, dénuées d'élégance. Il a répondu sur-le-champ à la lettre que lui a remise le père de Chrysobergès, et il pourrait dire qu'il a envoyé beaucoup d'autres lettres, s'il se rappelait les noms de tous ceux à qui il en a confié, comme fait Chrysobergès quand il énumère les porteurs des siennes, tel Angelos et cet autre, un marchand, et cet autre encore, qui est patron

d'un bateau. Mais que Chrysobergès ne cherche pas dans ces lettres l'élégance littéraire. Les temps sont trop tristes pour ce genre d'exercice. Et puis Chrysobergès montrera sûrement les lettres qu'il recevra au basileus (Manuel) et celui-ci est un critique averti, dont Cydonès craint le jugement.

Observations. Le fait que le père de Chrysobergès est vivant, prouve que ce dernier appartient à une génération plus jeune que Cydonès. Sur Chrysobergès lui-même, voir la lettre 385, ci-dessus nº 10. Comme dans la lettre 379 (ci-dessus nº 7), la protestation d'incapacité littéraire est justifiée par les malheurs du temps. Cydonès dit qu'il redoute le jugement sévère de Manuel Paléologue, auquel Chrysobergès montre ses lettres. Cependant lui-même n'hésite pas à écrire, et même fréquemment, à ce critique exigeant. Ne cherchons pas de logique dans ces amusements littéraires!

21. A l'empereur Manuel (398)

Antécédents. Manuel est à Lemnos. En son absence, les Turcs ont essuyé une défaite grave (à Bileće en Bosnie, le 27 Août 1388). L'impératrice (Hélène Paléologine), mère de Manuel, a reçu une lettre de celui-ci et l'a fait lire à Cydonès.

Sommaire. A cause de l'absence de Manuel, qui vit à Lemnos en compagnie de paysans, la défaite grave que les Turcs viennent de subir n'a pas été exploitée. Que Dieu et l'empereur (Jean V Paléologue) mettent fin à cette absence regrettable et regrettée. La lettre de Manuel à sa mère, que celle-ci a fait lire à Cydonès, est une récompense digne de ce qu'elle a fait pour Manuel, qui lui doit sa naissance, son éducation et la formation de son esprit. Tant pis pour les fâcheux qui prétendent que le métier de roi et de guerrier est incompatible avec celui d'homme de lettres; Manuel excelle dans les deux. Grâce aux prières de sa pieuse mère, il accomplira des hauts faits. Cydonès s'est réjoui d'apprendre que Manuel se portait bien et de constater, grâce à la lettre susdite, combien il se surpassait lui-même et comme il surpassait les vétérans des lettres en matière de beau langage.

Observations. La lettre est (avec la lettre 396) datable avec une certitude et une précision suffisantes. Une défaite retentissante des armées turques est un événement tellement rare à cette époque qu'on peut reconnaître dans celle dont on nous

parle la déroute de Bileće en Bosnie, du 27 août 1388, dont les Annales de Raguse ont gardé le souvenir. Mais l'intérêt majeur de la lettre 398 vient de ce qu'elle montre les relations entre Manuel, sa mère l'impératrice Hélène et son ancien précepteur, Démétrius Cydonès. Ce témoignage rejoint celui de Cydonès dans les lettres adressées à Hélène et celui de Manuel dans la lettre unique à sa mère, qu'il a mise en tête de son petit recueil de lettres. Mais nulle part on ne nous dit plus clairement qu'ici que Manuel était redevable à sa mère d'une part de sa formation littéraire. Aurait-elle contribué au choix de Cydonès comme maître de son fils?

22. Sans adresse (403)

Antécédents. Le destinataire (Maxime Chrysobergès?) fréquente un basileus lettré (Manuel Paléologue) auquel Cydonès écrit souvent.

Sommaire. Le destinataire demande que Cydonès lui écrive, comme si l'éloquence du basileus qu'il fréquente ne lui suffisait pas. Cydonès satisfait son désir, mais il est sûr que le destinataire sera vite dégoûté quand il comparera les lettres aux écrits du basileus.

23. A l'empereur Manuel (397)

Antécédents. Manuel est à Lemnos. L'hiver approche.

Sommaire. L'évangile (Matth. XI, 8) dit que les vêtements mous sont pour les rois, mais n'interdit pas les peaux de bique aux simples particuliers. C'est pourtant ce que fait Manuel, qui laisse, lui un lettré, sans protection contre le froid un confrère en littérature comme Cydonès. S'il ne veut pas négliger ses devoirs de basileus lettré, qu'il envoie vite à Cydonès la pelisse plusieurs fois promise, car la saison froide approche. Ce sera un cadeau royal, car par les temps qui courent les empereurs eux-mêmes ne peuvent se permettre des largesses trop coûteuses.

Observations. D'après la lettre 232 au protovestiarite (Théodore) Paléologue, Cydonès se fournissait de pelisses dans le pays où celui-ci demeurait, c'est-à-dire à Lemnos. Voir ci-dessus nº 8, lettre 382. Dans l'édition, j'ai proposé pour notre lettre la date « hiver 1388-1389 ». Mais il pourrait s'agir aussi de l'hiver suivant.

24. Sans adresse (404)

Antécédents. L'empereur (Manuel Paléologue) a remis pour Cydonès une fourrure au destinataire, mais celui-ci ne la lui a pas envoyée.

Sommaire. L'hiver approche et Cydonès aura besoin de la pelisse que le basileus lui a donnée. Que le destinataire (chez qui elle est en dépôt?) ne tarde pas davantage à la lui faire parvenir.

Observations. S'il s'agissait de la pelisse dont il est question dans la lettre 397 (notre nº 23), il faudrait peut-être changer la date « fin automne 1388 » en « hiver 1388-1389 ».

25. A l'empereur Manuel (396)

Antécédents. Un ennemi redoutable de l'empire grec (Mourad Ier, émir des Turcs ottomans) est tombé sous les coups d'ennemis qu'il ne redoutait pas (le Serbe Miloš Obilić, le 15 juin 1389). Mais la situation de l'empire n'en est pas devenue meilleure. — Manuel doit à Cydonès une réponse aux lettres nombreuses que celui-ci lui a envoyées. Cydonès se promet bien d'en tirer honneur et profit intellectuel, comme il a fait pour celle qu'il vient de lire à des amis et de faire applaudir par eux.

Sommaire. Les lettres nombreuses de Cydonès auxquelles Manuel doit répondre sont un capital bien placé, qui ne manquera pas de fructifier, comme celle dont Cydonès vient de donner lecture. Quant à l'homme maudit et insolent (Mourad) qui a tant offensé Dieu et son peuple, il est tombé par la main d'ennemis (les Serbes) dont il ne croyait même pas qu'ils oseraient lui résister. Mais l'empire romain ne se porterait pas mieux, même si tous les Turcs périssaient. Il faut que les Romains cherchent la cause de leurs malheurs là où elle est. Il appartient aux empereurs (Manuel et son père Jean V) d'y penser.

Observations. L'identité de l'ennemi disparu n'étant pas douteuse, la lettre prouve qu'en été 1389 Manuel était toujours en exil. Nous savons d'autre part qu'il était aux côtés de son père lorsque son neveu Jean VII s'empara de la capitale (à l'exception du château-fort de la Porte d'Or), c'est-à-dire au printemps 1390. Il est possible que les préparatifs de guerre de

Jean VII aient décidé le vieil empereur à rappeler près de lui celui que, malgré tout, il considérait comme son collègue et futur successeur.

26. A L'EMPEREUR, MONSEIGNEUR MANUEL (401 et 401*)

Antécédents. D'après la rédaction primitive (401*) Manuel est à Lemnos et s'y adonne à la chasse. Ces données précises ont disparu dans la nouvelle recension (401), où la lettre est dépourvue d'adresse. On y voit seulement que Cydonès a écrit deux fois au destinataire, qui est un basileus.

Sommaire (du n° 401).* Cydonès ne sait pas auquel des deux raisonnements (contradictoires) se fier, que Manuel avance pour excuser son silence. En confessant qu'il est débiteur de Cydonès, il mérite l'indulgence, mais la beauté de sa lettre réduit à néant l'argument qu'il tire de son incapacité littéraire. D'autres diraient que Manuel, en basileus, dédaigne de rendre lettre pour lettre à un simple particulier, mais Cydonès ne pense pas que Manuel ironise quand il traite d'« oboles » ses propres lettres, comparées aux « talents » que valent celles de Cydonès. Il croit plutôt que la chasse ne laisse pas à Manuel les loisirs nécessaires pour composer des lettres. Il peut se couvrir de l'autorité d'Homère qui montre Achille se distrayant en jouant de la cithare. C'est d'autant plus vraisemblable qu'à Lemnos il n'a pas l'occasion de se livrer à une occupation sérieuse. Que Manuel en use à sa guise et que Dieu le rende à Cydonès et à la patrie où on l'attend pour le bien de tous et de chacun.

27. SANS ADRESSE (410)

Antécédents. Le destinataire (Manuel Paléologue) vient de rentrer (à Constantinople), à temps pour sauver sa patrie et son père (Jean V Paléologue) qui sont menacés par la guerre (civile).

Sommaire. Une ophtalmie accompagnée de faiblesse et une indisposition générale qui ne lui permettaient pas de monter à cheval, ont empêché Cydonès de venir saluer le destinataire qui rentrait. Mais la joie de savoir que celui qui sauverait la patrie en danger était là a compensé sa douleur. Que le destinataire affronte le péril de la guerre avec courage, car il ne combat pas seulement pour la patrie mais aussi pour son propre père (l'em-

pereur Jean V Paléologue). Cydonès se réjouira de ce que le salut public sera l'œuvre d'un ami, dont il pourra peut-être célébrer les hauts faits.

Observations. Dans l'édition j'ai proposé comme *terminus ante quem* la fin d'octobre 1389. Je m'appuyais sur une lettre du despote Théodore I[er] Paléologue, frère de Manuel, à Amédée de Savoie, prince d'Achaïe, du 21 octobre 1389, où Manuel est appelé « empereur de Constantinople ». Il ne s'en suit pas que Manuel était à Constantinople, mais seulement qu'il était, en droit, empereur associé au trône. Or il ne ressort pas des lettres de Cydonès — notre source unique — que Jean V ait jamais cessé de regarder son fils comme son collègue et futur successeur. La lettre 410 montre Manuel arrivant à Constantinople pour assister son père, menacé par un ennemi. S'agit-il de Jean VII, qui était parti pour Gênes, avec l'intention évidente de trouver des alliés qui l'aideraient à s'emparer de la capitale et du trône, comme il le fit en avril 1390?

* * *

Telles sont les lettres que Cydonès envoya à Manuel Paléologue et à ses familiers en exil à Lemnos. On y voit que Manuel, de son côté, lui en envoya un certain nombre. Mais il n'en a pas inséré une seule dans le choix de ses lettres, où pourtant celles adressées à Cydonès tiennent une si grande place. Les réponses de Cydonès à certaines d'entre elles nous permettent de nous en faire une idée assez nette pour ne point regretter leur perte. Toute cette correspondance est un véritable devoir scolaire. Les deux correspondants s'exercent à écrire une langue morte, en exprimant des lieux communs. Malgré ses protestations d'incapacité littéraire, Cydonès continue ou reprend le rôle de professeur qu'il avait tenu auprès de son auguste correspondant quand celui-ci était encore un écolier. L'activité politique avait interrompu la formation littéraire de Manuel, mais il n'avait jamais renoncé à ses aspirations dans ce domaine et il avait toujours tenu à l'opinion de Cydonès. Quand il avait rédigé, dans des circonstances tragiques, son « Discours aux Thessaloniciens assiégés », il en avait envoyé une copie à son ancien précepteur, qui avait répondu par sa lettre 262. Les loisirs de Lemnos donnaient à Manuel l'occasion de reprendre les exercices gramma-

ticaux et stylistiques, sous la direction de Cydonès, tellement plus expérimenté que lui. Seulement le disciple était un basileus, le successeur d'Auguste, de Constantin, de Justinien, et l'étiquette voulait que Cydonès oubliât, en écrivant, la misère actuelle de ce qui avait été le glorieux empire romain. D'où ces considérations fréquentes sur la dignité impériale, qui plaçait Manuel si haut au-dessus de Cydonès. Si le prince avait pu oublier qu'il s'agissait d'exercices de style, il aurait ressenti comme une ironie amère les compliments qu'on faisait à sa « majesté » et à sa « grandeur », lui qui venait de s'abaisser devant le « tyran » des barbares et de reconnaître sa suprématie, lui qui s'apprêtait à servir sous les drapeaux du fils et successeur de Mourad, et à commander sa flotte, la première flotte armée par un souverain ottoman. Car Cydonès ne se faisait pas d'illusion sur l'inanité de la grandiloquente titulature byzantine. En vérité, comment s'y serait-il pris? Par contre il faut prendre au sérieux tous ses soupirs sur les malheurs du temps, soit qu'il déplore la discorde qui divise jusqu'à la famille régnante, soit qu'il gémisse sur l'insolence et la prospérité des Barbares.

Pour l'histoire politique de Byzance, l'exil de Manuel II à Lemnos et la correspondance auquel il donna lieu n'a pour ainsi dire pas d'importance. Ce qui compte, c'est la réconciliation de Manuel avec Mourad Ier. Par cet acte de soumission à l'émir, il s'alignait sur la politique de son père, dont il s'était éloigné en 1382 lorsqu'il tenta, pour la dernière fois, de délivrer, par la force des armes, le peuple et l'empire grecs du joug ottoman. Lorsque, en 1393-1394, Bajazet contraignit ses vassaux grecs à se révolter, il ne pouvait plus être question d'une tentative de libération. Il s'agissait seulement de défendre la capitale et ce qui restait des terres grecques du Péloponèse.

Raymond-J. Loenertz o.p.

Georgios Philosophos

Ein Korrespondent und Freund des Demetrios Kydones

Ein Blick auf die Landkarte des nordöstlichen Mittelmeerraumes um die Mitte des 14. Jh. zeigt das bunte Bild einer politischen Zersplitterung, die auf Ereignisse zu Anfang des 13. Jh. zurückreicht, sich aber seitdem bereits wieder vielfältig gewandelt hat. Am Bosporos und im thrakischen Gebiet, von der osmanischen Invasion bedroht, vegetiert der Rumpf des byzantinischen Reiches, eingeengt vom bulgarischen Reich im Norden und vom serbischen Reich im Osten, das von der Donau bis zum Golf von Korinth reicht; im Gebiet von Athen und auf der nördlichen Peloponnes haben sich lateinische Staaten gehalten, während den Südteil der Halbinsel das halbselbständige byzantinische Gebiet einnimmt; Kreta und Euböa sind noch venezianisch, Genuesen herrschen auf Chios und ab 1355 auch auf Lesbos; Kleinasien ist fast ganz von türkischen Stämmen beherrscht, nur in seinem Südteil hebt sich das lateinische Königreich Kleinarmenien als größere Einheit heraus, und im Südosten schließt sich der Herrschaftsbereich der Mameluken an. Im nordöstlichen Meereswinkel zwischen Mameluken und Kleinarmenien bleibt schließlich noch Cypern zu nennen, das seit 1192 unter der Herrschaft der Lusignans steht.

Die Beeinflussung dieses Kulturraumes mit "lateinischen", also westlich-abendländischen Elementen, die mit den Kreuzzügen ihren Anfang genommen hat, prägt sich handgreiflich im geographisch-politischen Bereich aus, wirkt aber etwa seit der Mitte des 12. Jh. auch auf das Geistesleben und fordert Byzanz zu immer neuer Auseinandersetzung heraus. Im günstigsten Fall führt diese Konfrontation zu einer vertieften Besinnung auch auf die eigene Tradition und ihre wertbeständigen Leistungen.

Ein Exponent dieser fruchtbaren Beschäftigung mit westlichem Denken und Glauben ist im 14. Jh. ein Mann, der gleichzeitig jahrzehntelang am Kaiserhof in Konstantinopel eine entscheidende Stellung bekleidete und dennoch die Muße fand zu bedeutenden Übersetzungen lateinischer Werke, zu eigenen theologischen Arbeiten und zu einer umfangreichen Korrespondenz, die zum großen Teil erhalten ist: Demetrios Kydones, geboren etwa 1323 (1) in Thessalonike.

Seine insgesamt 450 Briefe mit einer Vielzahl von Adressaten sind ein unschätzbares Dokument der Zeitgeschichte und der Prosopographie, und ihre ausgezeichnete Edition durch P. Raymund-Joseph Loenertz (2) ist wohl eines der großen Ereignisse für die Byzantinistik der letzten 20 Jahre gewesen. Mit der Auswertung des kostbaren Schatzes wird die Forschung noch auf lange Sicht beschäftigt sein. In jüngster Zeit erschien u.a. eine größere Arbeit über Joannes Laskaris Kalopheros, einen Korrespondenten und Freund des Kydones (3), dessen Leben mit Recht als abenteuerlich bezeichnet werden kann. Auch der vorliegende kleine Beitrag wählt sich eine abenteuerliche Gestalt aus der Korrespondenz des Kydones zum Gegenstand. Während aber im Fall des Kalopheros anderes Quellenmaterial einigermaßen reichlich vorhanden ist (4), ist Georgios « der Philosoph », dem die folgenden Ausführungen gewidmet sind, mit vielleicht zwei Ausnahmen nur aus den Kydonesbriefen bekannt, und es ist bis heute nicht gelungen, das Geheimnis dieser Persönlichkeit durch neues Quellenmaterial aufzuhellen. Aber auch ohne dies und trotz sorgfältiger Vorar-

(1) Der Ansatz 1323 c. findet sich jetzt bei R. J. Loenertz, *Démétrius Cydonès, I. De la naissance à l'année 1373*, *Or.Chr.Per.* 36 (1970) 48. Derselbe plädiert noch in *Les récueils de lettres de Démétrius Cydonès*, Città del Vaticano 1947, 108, für 1324 c. Eine Begründung für die unterschiedliche Datierung wird nicht gegeben.

(2) *Démétrius Cydonès, Correspondance*, publ. par R.-J. Loenertz, Città del Vaticano, I (1956), II (1960). Vgl. u.a. die Würdigungen durch F. Dölger, *Hist. Jb.* 76 (1956) 355 f., P. Wirth, *B.Z.* 56 (1963) 341-344 und Literaturber. über byz. Geschichte, Veröff. d.J. 1945-1967, *Hist. Zeitschr.*, Sonderheft 3 (1969) 589.

(3) A. K. Eszer, *Das abenteuerliche Leben des Johannes Laskaris Kalopheros*, Wiesbaden 1969.

(4) Eszer, *ebd.*, S. 1: « (Kalopheros) hinterließ... einerseits in der Fremde, zumal im Abendland, zahlreiche, wenn auch oft verborgene Spuren seines Wirkens... » und S. 255-257 (Quellenverzeichnis).

beit von Loenertz (1) erscheint eine monographische Abhandlung über Georgios als lohnend (2). Sie stellt sich im ersten Teil die Aufgabe, alles zu sammeln, was sich aus den Briefen des Kydones über die Biographie des Georgios entnehmen läßt, und daraus ein möglichst genaues und im einzelnen belegtes (3) Bild vom Ablauf der Korrespondenz und seinen Lebensdaten zu entwerfen. Im zweiten Teil wird der reizvolle Versuch unternommen, den Charakter des Georgios und die Beziehung der beiden Freunde psychologisch zu interpretieren. Ein Anhang enthält die Rekonstruktion ihrer gesamten Korrespondenz, soweit sie sich mangels erhaltener Georgiosbriefe aus den Kydonesbriefen ergibt, und eine Zeittafel für die bekannten Fakten im Leben des Georgios, vor allem die Etappen seiner Reisen.

I.

Zunächst ist zu klären, welche Briefe aus der Korrespondenz des Kydones als Quellenmaterial für eine Biographie des Georgios zur Verfügung stehen. Demetrios kennt mehrere Adressaten mit diesem Vornamen (4). Ferner fehlt für manche seiner Briefe in den Handschriften die Adresse. Daher ist die Zahl der erhaltenen

(1) Angaben über Georgios finden sich bei Loenertz zerstreut in den Anmerkungen zu den entsprechenden Briefen des Kydones, in den « *Recueils* » (s. o., S. 142, Anm. 1) und vor allem in seinem neuesten Aufsatz *Or.Chr. Per.* 36 (1970) 47-72 (s. o., S. 142, Anm. 1).

(2) Außer Loenertz widmet Georgios m.W. nur noch besondere Aufmerksamkeit F. Masai, *Pléthon et le Platonisme de Mistra*, Paris 1956, 49-52. Er wendet sich gegen die Identifizierung des Georgios Philosophos mit Gemistos Plethon und kann sie endgültig als haltlos erweisen.

(3) Die vorliegende Untersuchung wurde konzipiert, als der Aufsatz von Loenertz in den *Or.Chr.Per.* (s. Anm. 5) noch nicht erschienen war. Sie wird aber durch diesen nicht überflüssig, weil L. wie auch schon im *Récueil* seine biographischen Angaben zu Kydones und so auch zu Georgios nicht eingehend begründet; außerdem fallen Angaben zu Georgios nur als Nebenprodukt ab, da es L. in erster Linie um Kydones geht. Soweit Loenertz Angaben zu Georgios macht, halten sie im wesentlichen einer Nachprüfung stand und sind in hohem Grade zuverlässig, ein weiterer Beweis für die Qualität seiner Arbeitsweise.

(4) Es handelt sich um 1) einen sonst unbekannten Georgios, 2) Georgios Gabrielopulos, 3) Georgios Synadenos Astras und 4) Georgios Philosophos. Näheres weiter unten.

Briefe an Georgios « den Philosophen » nicht mit endgültiger Sicherheit abzugrenzen. Man kann jedoch die unbedingt gesicherten von unsicheren unterscheiden. Zum gesicherten Kern sind die Briefe Nr. 31, 32, 33, 97, 110 und 344 der Ausgabe von Loenertz zu zählen. Ferner beziehen sich die Erwähnungen im Brief Nr. 30 an Raoul Metochites zweifellos auf ihn, schließlich auch die Ausführungen im Brief 293, S. 69 ff. Brief 34 ist wahrscheinlich an Georgios Philosophos gerichtet, und in Nr. 53, Z. 17, und Nr. 88, Z. 49, dürfte von ihm die Rede sein. Eine Leidener Handschrift (1) enthält als Einzelstücke zwei Briefe: einen des Kydones an einen Georgios Gabrielopulos, einen des Gabrielopulos an Kydones, der nicht Antwort auf den ersteren ist (2). Eine Identität des Philosophen mit Gabrielopulos ist nicht ganz auszuschließen (3), obwohl

(1) Bibliotheek der Rijksuniversiteit, *Cod. Voss. gr. Q 44*, f. 62v. Vgl. LOENERTZ im 1. Bd. der Ausgabe, S. VI f.

(2) LOENERTZ, *ebd.*, S. VII. Es handelt sich um Kydonesbrief Nr. 130 LOENERTZ und um den Brief LOENERTZ, *Ausgabe*, Bd. 1, S. 173, II.

(3) Auf die Möglichkeit weist Loenertz in einer Anmerkung zu Brief 31, Z. 2, hin, ohne die Frage näher zu erörtern. Für die Identität könnten folgende Gründe sprechen: 1) Auch Gabrielopulos trägt in der Überschrift der Handschrift zu Brief 130 (Loenertz) den Beinamen « Philosoph » und die Anrede « Kyris » (im Dativ: κυρῷ), in Übereinstimmung mit den Überschriften zu Brief 31, 32, 110 und 344. Mit Ausnahme der Briefe an Kaiser Manuel II. enthalten nur wenige Briefüberschriften die Anrede « Kyris » mit Bezug auf andere Adressaten (Br. 20, 119, 129, 185, 186, 307), und den Beinamen « der Philosoph » trägt in den Überschriften der Kydonesbriefe niemand außer Georgios Philosophos und Gabrielopulos. Im Brief 53, Z. 17, ist von einem « Philosophos » ohne Namen die Rede, mit dem wahrscheinlich auch Georgios gemeint ist. 2) Die in der Leidener Handschrift überlieferten beiden Briefe zeigen, daß Kydones und Gabrielopulos eng miteinander befreundet sind, was auch für die Beziehung zwischen Kydones und Georgios Philosophos zutrifft. Man beachte allein die jeweilige Anrede in den Briefen. *Brief 130* (Kydones an Gabrielopulos): « Κῦρίς μου, αὐθέντα μου, ἀδελφέ μου » und « Ἀνδρῶν ἐμοὶ βέλτιστε καὶ φίλων ἄριστε, εἴης ἐν ἀγαθοῖς » (Gabrielopulos an Kydones). Gabrielopulos erhebt auch in besonderer Weise Anspruch auf Post von Kydones wie Georgios Philosophos. Vgl. *Br. II*, Z. 5 f. mit *Br. 31*,4 ff., *33*,4 ff. und 97,4 ff. 3) Der Verfasser von Br. II (LOENERTZ, *Ausgabe*, Bd. 1, S. 173, im Anhang) und Empfänger von *Brief 130*, Gabrielopulos, ist offenbar längere Zeit von Byzanz abwesend gewesen. Er hat vom Kaiser ein Schreiben erhalten, das ihm die Rückkehr nach Byzanz nahelegt (*Br. II*, Z. 12 f.), und hat auf seiner Reise auf Lesbos für einige Zeit Station gemacht. Wie weiter unten noch gezeigt wird, hat sich auch Georgios Philosophos lange

der erstere zugleich wohl auch der Verfasser eines Epigramms ist, der den Familiennamen (1) Kydones trägt (2). Die Briefe 160, 162 und 175 sind sicher an einen und denselben Adressaten gerichtet,

Zeit fern von der Hauptstadt aufgehalten, und gemäß *Brief 32*, Z. 34, wünscht der Kaiser schließlich seine Rückkehr. Nach *Brief 33*, Z. 33, hat er ihm sogar persönlich geschrieben; Georgios erhält den Brief, als er sich auf der Peloponnes aufhält. 4) Nach *Brief II*, Z. 13-18, hat sich Gabrielopulos von Lesbos zunächst nicht nach Byzanz begeben. Als Grund gibt er den unglücklichen Ausgang einer Angelegenheit für den Kaiser und Kydones an und seine Besorgnis, er könne ihnen angesichts der Lage zur Last fallen. Diese Bemerkung könnte gut von Georgios Philosophos stammen, der in Byzanz für gewisse Gruppen eine persona non grata ist, vgl. weiter unten. Außerdem wird es durch *Brief 293* und *344* unwahrscheinlich, daß Georgios Philosophos, trotz der Aufforderung des Kaisers, *Brief 32* und *33*(?), tatsächlich in der Zwischenzeit einmal in Byzanz gewesen ist; die Erklärung für die Tatsache würde die genannte Bemerkung im Brief des Gabrielopulos geben, wenn er mit Georg. Philos. identisch wäre. Anderes läßt die Identifizierung der beiden Georgioi fraglich erscheinen. Problematisch ist der Beiname Gabrielopulos, der nur in den beiden Briefen der Leidener Handschrift überliefert, sonst aber in der Korrespondenz des Kydones und m.W. auch anderwärts völlig unbekannt ist. Man könnte einwenden, der Beiname « Philosophos » habe in den Überschriften der anderen Briefe den Familiennamen Gabrielopulos verdrängt, aber die Frage wird noch schwieriger durch die Tatsache, daß als Verfasser eines Epigramms noch ein dritter Georgios Philosophos bekannt ist, der den Familiennamen Kydones trägt. Vgl. u., S. 145, Anm. 2. Ein dreigliedriger Familienname ist zwar nicht ausgeschlossen, vgl. u., S. 145, Anm. 1, aber man fragt sich doch, warum in den Quellen jeweils nur eine Hälfte überliefert sein sollte. Ein weiteres Problem gibt die Datierung der beiden Gabrielopulosbriefe auf. Ihre Beziehung zueinander ist schon eine schwierige Frage und erst recht die zu den gesicherten Georgiosbriefen. Die Erörterung erscheint nur sinnvoll im Zusammenhang mit den übrigen Daten des Georgios, und ich verweise auf S. 161, Anm. 1 u. 2. Die Frage nach der Identität des Gabrielopulos mit Georg. Philos. muß also hier offenbleiben, wird aber auch durch die Ausführungen zur Chronologie nicht endgültig geklärt werden.

(1) Zu den Familiennamen in Byzanz s. L. BRÉHIER, *Le monde byzantin III, La civilisation byzantine*, Paris 1950, 5-7. Näheres in der Arbeit von H. MORITZ, *Die Zunamen bei den byzantinischen Historikern und Chronisten, Programm des kgl. hum. Gymn. Landshut*, 1896/7. Nach den Ausführungen *ebd.*, S. 40 f. (unter Nr. 2), kommt auch ein dritter Name in Byzanz öfters vor, ohne Heimatname sein zu müssen.

(2) D. BASSI hat das Epigramm in seinem Aufsatz *Sette epigrammi Greci inediti, Riv. di filol. e d'instruzione class.* 26 (1898) 385-398 auf S. 394 veröffentlicht. Es steht im *Cod. Ambros. D 538* inf. aus dem 14. Jh., der

der mit Vornamen Georgios heißt (1), aber es ist wahrscheinlich, daß dieser Adressat nicht mit dem Philosophen identisch ist (2).

---

die Parallelviten des Plutarch enthält. Dem Plutarchtext sind sieben Epigramme angefügt. Das siebte von ihnen (Nr. 2 bei Bassi) ist ein Epikedeion auf einen gewissen Demetrios Kassandrenos. In der Überschrift steht sein Verfasser im Genetiv: « τοῦ φιλοσόφου Κυδώνη Γεωργίου ». Über die näheren Umstände der Abfassung informiert der Schreiber der Handschrift Tzykandyles in der Subskription. Danach ist die Handschrift im Auftrag und mit Unterstützung des Kassandrenos geschrieben und in Mistra auf der Peloponnes vollendet. Kassandrenos starb kurz vor oder genau zum Zeitpunkt ihrer Fertigstellung, für die der Schreiber den 9. April des Weltjahres 6870 = 1362 angibt. Zum Gedächtnis an seinen Auftraggeber schrieb Tzykandyles auf das letzte Blatt (306 r) zwei Gedichte. Das erste, ein Epitaph auf Kassandrenos, ist verfaßt von dem ἀρχιατρός Amanteianos Konstantinos, das zweite ist das Epikedeion. Die anderen 5 wurden später angefügt. Das Epikedeion des Georgios Kydones muß also etwa im April 1362 verfaßt sein. Der besungene Kassandrenos stammt aus einer vornehmen Familie in Thessalonike, stand im Dienst des Kaisers Joannes Kantakuzenos und wurde schließlich Mönch, zuerst in Konstantinopel, dann in Mistra. Da auch der Zuname Kydones auf Thessalonike verweist, dürfte der Dichter des Epikedeion Kassandrenos aus ihrer gemeinsamen Heimatstadt kennen. Für eine Identität des Epigrammschreibers mit dem Georgios der Kydonesbriefe könnte sprechen: 1) der Beiname Philosophos, 2) der etwa zum gleichen Zeitpunkt nachweisliche Aufenthalt des Georgios Philosophos auf der Peloponnes, vgl. u., S. 154, Anm. 7. Nach Bassi, *ebd.*, 386, läßt sich aus Kydones, Brief 110, Z. 8 f., schließen, daß Georg. Philos. und Demetrios Kydones gemeinsame Verwandte haben, was gut zu dem Zunamen Kydones des Epigrammschreibers passen würde. Mir scheint die Deutung der Briefstelle aber nicht zwingend. Wenn Demetrios dort die « οὐκ ἔτ' ὄντας τῶν συγγενῶν » beweinen will, so kann er trotz des fehlenden Poss. pron. ebensogut nur die eigenen Verwandten meinen. Was den Dichter betrifft, so läßt sich vermuten, daß ein Zeitgenosse des Demetrios Kydones, der mit ihm den Familiennamen gemeinsam hat und wahrscheinlich aus Thessalonike stammt, mit diesem in irgendeiner verwandtschaftlichen Beziehung steht. Auf Verwandtschaft des Kydones mit seinem Korrespondenten würde andererseits hinweisen, daß dieser in den Überschriften der gesicherten Briefe stets ohne Familiennamen erscheint. Es spricht also viel für die Identität dieser beiden Georgioi, die den Beinamen eines Philosophen tragen, wahrscheinlich beide mit Kydones verwandt und etwa gleichzeitig in Mistra bezeugt sind.

(1) Der Vorname ergibt sich bei *Br. 160* (ohne Überschr.) aus der Anrede « φίλε Γεώργιε », *Br. 162* aus der zu *Br. 160* passenden Thematik und *Br. 175* aus der Überschrift.

(2) Der Inhalt der Briefe läßt eine Gleichsetzung fraglich erscheinen. Nach *Br. 160* ist Georgios in die Heimat zu Eltern und Freunden zurückgekehrt und hat Demetrios vergessen. Dem. redet ihm zu, wenigstens der

Schließlich scheidet auch Brief 61 als Quelle aus: der handschriftliche Adressat ist ein Georgios, der sich dem Inhalt des Briefes nach einwandfrei als Georgios Synadenos Astras, ein aus anderen Briefen bekannter Korrespondent des Kydones (1), bestimmen läßt (2).

Georgios trägt nach dem Ausweis mehrerer Briefadressen (3) und Briefstellen (4) den Beinamen « Philosophos » (5). Von Beruf ist er aber zweifellos Arzt gewesen (6). Neben der ärztlichen Kunst

---

ἀλήθεια treu zu bleiben. Auch *Brief 162* klagt über das Schweigen des heimgekehrten Freundes; in dem kurzen Schreiben 175 wird das Thema nochmals wiederholt. Aus der Korrespondenz mit Georg. Philos. ergibt sich nicht der geringste Anhaltspunkt, daß dieser auf seinen Reisen die Heimat (Thessalonike?) besucht hat. Allerdings läßt die Bemerkung im *Brief 88*, Z. 49, falls sie sich auf ihn bezieht (vgl. unten, S. 148 f.), die Möglichkeit offen: der dort erwähnte Arzt Georgios ist mit unbekanntem Ziel abgereist. Es ist aber auch der Ton dieser drei Georgiosbriefe ein anderer: weniger von Freund zu Freund als etwa von Lehrer zu Schüler. Da die Briefe im übrigen biographisch wenig hergeben, könnten sie für die Rekonstruktion der Lebensdaten unseres Philosophen ohnehin beiseitegelassen werden.

(1) Alle übrigen Briefe an Astras tragen entweder keine Überschrift (*Br. 54* und *96*) oder die Überschrift « τῷ 'Αστρᾷ » (*Br. 46. 47, 108*). Nur *Br. 61* trägt als Adressaten den Namen « Γεωργίῳ » weswegen Cammelli, ein früherer Herausgeber von Kydonesbriefen, ihn noch dem Philosophen zuschreibt (G. Cammelli, *Démétrius Cydonès, Correspondance*, Paris 1930, *Br. Nr. 10* = Loenertz *Nr. 61*). Vgl. Loenertz, *Or.Chr.Per.* (wie Anm. 1), 56 f. Auch *Brief 160* und *175* Loen. (vgl. vor Anm.) schreibt Cammelli dem Philosophen zu, während es bei Loenertz heißt « Georgio nescio cui ».

(2) Die beiden einzigen bekannten Quellen, die außer den Kydonesbriefen vielleicht über den Philosophen Auskunft geben, sind also der Brief des Gabrielopulos (Loenertz, *Ausgabe*, Bd. 1, S. 173, Nr. II) und das Epigramm der Mailänder Handschrift.

(3) Adressen zu *Brief Nr. 31. 32, 110* und *344*.

(4) *Br. 30*, Z. 11; *Br. 293*, Z. 69 f.; wohl auch *Br. 53*, Z. 17. Vgl. *Br. 97*,30 und *344*,32.

(5) Zum Begriff vgl. F. Dölger, *Zur Bedeutung von φιλόσοφος und φιλοσοφία in byz. Zeit*, in: *Byzanz und die europäische Staatenwelt*, Darmstadt 1964. Kydones meint im Fall des Georgios einen Philosophen im « wissenschaftstechnischen » (Dölger) Sinn. Dasselbe gilt, dem Inhalt des von ihnen Geschriebenen nach, für den Georgios des Epigramms und den der Gabrielopulosbriefe. Vgl. noch u., S. 168 Anm. 4.

(6) So *Br. 110*, Z. 42 f.: « . . . μεθ' Ἱπποκράτους . . . εἶδες ἐπὶ τὸ νόσημα, καὶ μετὰ τῆς τέχνης πρὸς τὸ κακὸν ἀντετάξω ». Vgl. auch *Br. 88*, Z. 49 f. und u., S. 148, Anm. 6.

beschäftigen ihn philosophische (1) und theologische (2) Interessen, denen er seinen Beinamen verdankt, und er scheint auch politisch zeitweilig aktiv gewesen zu sein (3). Aus Andeutungen läßt sich auf eine dichterisch-literarische Begabung schließen (4).

Möglicherweise stammt Georgios wie Demetrios aus Thessalonike (5). Demetrios erwähnt ihn mit hoher Wahrscheinlichkeit erstmals in einem Brief des Jahres 1348 (6), als er sich noch nicht

(1) Vgl. *Br. 31*, 21 f., *33*,4 ff. u. 46-83; *97*,54 ff.; *110*,41 f. und die Ausführungen weiter unten über den Inhalt seiner philosophischen Interessen.

(2) Dafür spricht seine Konversion zur römischen Kirche, *Br. 31*,57ff., der bei einem Mann von seinem geistigen Niveau wohl auch tiefergehende theologische Überlegungen vorangegangen sind. Ferner erscheint er als Gegner des Palamismus, vgl. unten.

(3) Über seine Verwicklung in einen Aufstand der Kreter gegen die venezianische Herrschaft s. unten, S. 157. Vgl. *Br. 344*, Z. 35-37.

(4) Vgl. *Br. 31*, Z. 5, wo Demetrios von dem Brief des Georgios sagt, er sei « mit den Musen » geschrieben. Man denke auch an das Epigramm, das er möglicherweise verfaßt hat, vgl. oben, S. 145, Anm. 2.

(5) Nämlich dann, wenn er den Familiennamen Kydones trägt (vgl. o., S. 145, Anm. 2). Im *Brief 88*, Z. 49 f., spricht Demetrius von dem Arzt Georgios (= Philosophos?) so, als ob er ihn schon lange kennt, was auch auf die gemeinsame Heimat verweisen könnte.

(6) Die Stelle lautet (*Br. Nr. 88*, Z. 49 f.): « ὁ χρηστὸς δὲ Γεώργιος οὐδὲ προσειπὼν ἡμᾶς ᾤχετο. ἀσθενὲς ὡς ἔοικε φάρμακον τὴν τέχνην νομίσας ». Aus dem vorausgehenden Kontext ergibt sich einwandfrei, daß « τέχνη » sich auf die ärztliche Kunst beziehen muß, aus dem Epitheton « χρηστός » ein gewisser Grad freundschaftlicher Vertrautheit. Aus dem Adressaten des Briefes, einem Geistlichen («Viro religioso», Loenertz in der Überschrift zum Brief) ergibt sich kein weiterer Anhaltspunkt für Georgios Philosophos, ebensowenig aus der Datierung (Pestjahr 1348 muß Zeit der Abfassung sein, da Demetrios noch nicht lange in der Hauptstadt ist und seine Mutter noch lebt, die im nächsten Pestjahr 1361/62 bereits tot ist, vgl. unten). Von Georgios Philosophos gibt es sonst erst Nachrichten aus der Zeit nach 1360. Die Nachricht des *Briefes 88* bezieht sich aber sehr wahrscheinlich auf denselben, da die Existenz zweier Ärzte Georgios, die noch dazu mit Demetrios befreundet sind, nicht gerade naheliegend ist. Man nähert sich auch mit den Nachrichten über Georgios Philosophos dadurch dem Jahr 1348 einigermaßen an, wenn man die im *Br. 110* angedeutete langjährige Freundschaft mit Kydones vor dem Jahr 1361/62 berücksichtigt. Zur Datierung der Briefe aus dieser Zeit s. unten. G. Cammelli, wie o., S. 147, Anm. 1, hatte irrigerweise auch die übrigen Georgiosbriefe, die ihm bekannt waren, mit einer Ausnahme auf das frühe Pestjahr datiert. Diese These ist durch die anderslautenden chronologischen Anhalts-

lange in Konstantinopel aufhält (1) und noch kaum Freunde dort hat (2). Er bedenkt den dort genannten Georgios mit dem Epitheton « χρηστός », woraus sich in jedem Fall ein gewisser Grad freundschaftlicher Vertrautheit entnehmen läßt, mag auch ein ironischer Unterton nicht ausgeschlossen sein: der « Wackere » hat nämlich die Stadt angesichts der grassierenden Pest verlassen, ohne von Demetrios Abschied zu nehmen, « ἀσθενὲς ὡς ἔοικε φάρμακον τὴν τέχνην νομίσας ». Bei dem Georgios von 1348 entdeckt man bereits eine Eigenschaft, die den Freund der späteren Briefe auszeichnet: eine gewisse Unstetheit und Unruhe des Charakters; der Arzt weicht vor der Seuche aus, die doch gerade seinen Einsatz erfordert hätte.

Es ist anzunehmen, daß Georgios damals ziemlich bald nach dem Abklingen der Gefahr wieder in die Hauptstadt zurückgekehrt ist. Nach Brief 110, Z. 40 ff., ist Georgios offenbar auf längere Zeit der Freund und Leibarzt des byzantinischen Staatsmannes gewesen. Weiteres über die Jahre ist nicht bekannt. Die Korrespondenz und damit neue Nachrichten über Georgios setzen erst wieder ein, als dieser etwa im Sommer 1361 (3) Konstantinopel,

punkte der Georgiosbriefe leicht zu widerlegen. Vgl. dazu die Ausführungen von Giov. MERCATI, *Per l'epistolario di Demetrio Cidone*, *Stud. biz. neoell.* 3 (1931) 201-230, insbes. 225f. Mercati zieht als erster die Annahme in Zweifel, Georgios sei 1348 an der Pest gestorben, was man aus dem « ᾤχετο » der oben zitierten Stelle zu Unrecht herausgelesen hatte. Masai, wie Anm. 6, S. 52, hält die Gleichsetzung der beiden Georgioi (Philosophos und *Br. 88*) für « gewagt ».

(1) Erst seit Februar 1347 befindet sich Kydones, im Gefolge des Kantakuzenos, in der Hauptstadt. Vgl. LOENERTZ im Aufsatz, wie o., S. 142, Anm. 1 und S. 143, Anm. 1.

(2) Im *Br. 88*, Z. 40 f., klagt Demetrios über die vielen Anfeindungen, die ihn glauben lassen, Freunde habe er überhaupt nur in seiner Heimatstadt.

(3) Der zeitliche Ansatz für die Abreise des Georgios Philosophos von Byzanz läßt sich wie folgt rekonstruieren: Nach *Br. 110*, Z. 34, leidet Kydones seit etwa einem Jahr an einer Krankheit (Schwindel, Herzbeschwerden, Asthma), die Georgios in ihren Anfangsstadien noch behandelt haben muß (Z. 40-43). Danach wäre Georgios ca. 8-10 Monate vor Abfassung des Briefes 110 abgereist. *Brief 110* ist zur Zeit einer Pestepidemie geschrieben (Z. 28-30). Cammelli hatte noch an die Pest von 1348 gedacht. Kydones berichtet aber (Z. 17-19) von einer Reise in die Heimatstadt und vom Tode der Mutter. Im *Br. 31*, Z. 76, erzählt Kydones von einer Rückkehr nach Byzanz. Daß damit dieselbe Reise gemeint ist, bestätigt

wahrscheinlich für immer, verläßt und sich zunächst nach Cypern begibt. Die Gründe dafür lassen sich aus einigen Briefstellen erschließen. Offenbar hat der Philosoph in Byzanz Meinungen geäußert, die mit der mystischen Theologie des Palamismus, seit 1351 in der orthodoxen Kirche dogmatisiert (1), nicht zu vereinbaren

---

sich durch andere Parallelnachrichten in *Brief 31* und *110*. *Br. 31* setzt den Cypernaufenthalt des Georgios voraus (s.u.) und den Plan einer Reise zur Peloponnes (Z. 30 f.). Nach *Br. 110*, Z. 46, hat Georgios auf Rhodos Station gemacht, und zwar auf dem Wege zur Peloponnes (Z. 47). Auch die Kritik an seinem früheren Beichtvater Philipp (*Br. 110*, Z. 53) paßt zu der Nachricht über die Spannungen zwischen Georgios und den Lateinern auf Cypern (*Br. 31*, Z. 64 f. und 77 f.). *Brief 31* und 110 sind also ziemlich kurz nacheinander geschrieben. Nun spricht aber *Br. 31*, Z. 50 und Z. 64, von einem Legaten auf Cypern. In dem Zeitraum um die Mitte des 14. Jh. kann nur einer damit gemeint sein: der päpstliche Legat Petrus Thomas, der sich vom 8.12.1359 bis zum 24.10.1362 auf der Insel der Lusignans aufhält (G. HILL, *A History of Cyprus*, Vol. II, Cambridge 1948, 308 und 324). Damit ergibt sich ein zeitlicher Anhaltspunkt für den Aufenthalt des Georgios auf Cypern. Es bleibt noch die Frage, auf welche Pest Kydones anspielt. Als erster hat G. MERCATI, wie Anm. 27, S. 226, Anm. 2, auf die Nachricht einer Kurzchronik von 1391 hingewiesen, die folgenden Wortlaut hat: « 'Eν ἔτει, στωο' ἰνδ. ιε' ὑπὸ (lies: ἐπὶ) τῆς βασιλείας κυροῦ 'Ιωάννου τοῦ Παλαιολόγου ἐγένετο θανατικὸν μέγα ἀρξάμενον ἀπὸ μηνὸς Σεπτημβρίου καὶ ἐκράτησεν χρόνον ἕνα ». Mercati zitiert die Kurzchronik nach J. MÜLLER, *Byz. Analekten II*, *Sitzungsberichte der Akademie Wien* 9 (1852) 392. Danach wäre eine Pest in Byzanz bezeugt, die von September 1361 bis September 1362 gedauert hat. Es handelt sich um die Kurzchronik, die bei Lampros-Amantos als Nr. 52 ediert ist, vgl. P. SCHREINER, *Studien zu den BPAXEA XPONIKA*, *Misc. Byz. Monac.* 6, München 1967, 20, Anm. 4. R. J. LOENERTZ zitiert in seinem Aufsatz *Pour l'histoire du Péloponnèse au XIVe siècle (1382-1404)*, *Ét. Byz.* 1 (1943) 152-196, auf S. 154 eine parallele Nachricht aus der Kurzchronik Lampros-Am. Nr. 15, die nach SCHREINER, *ebd.*, S 23, eine mit Nr. 52 gemeinsame, bis 1391 reichende Vorlage benutzt. MERCATI und LOENERTZ berufen sich also praktisch auf dieselbe Quellennachricht, ohne daß Loenertz auf Mercati Bezug nimmt; offenbar hat er dessen Anmerkung übersehen, denn er verwertet nur die Hinweise Mercatis auf die anderen Pestjahre. Kydones spielt in seinem *Brief 110* (wie auch in *Br. 108* und *109*) zweifellos auf diese Pest an. Vgl. LOENERTZ in der Anm. zu *Br. 110*, Z. 28. *Brief 110* ist abgefaßt, als die Pest schon einige Zeit wütete, also im Jahr 1362. Die Abreise des Georgios von Byzanz wäre demnach auf 1361 (etwa Sommer) anzusetzen.

(1) Über den Palamismus und seine Gegner vgl. H.-G. BECK, *Kirche und theol. Literatur im byz. Reich*, München 1959, 322-332, 366 f., 712-714.

waren (1). Zudem steht er zu der Zeit theologisch der römischen Kirche nahe (2). Seine religiöse Einstellung bedingt aber keineswegs notwendig seinen Aufenthalt in der Fremde. Er scheint zwar einflußreiche Feinde in Byzanz zu haben (3), aber ein Zwang zur Abreise hat nicht bestanden. Vielmehr hat er freiwillig die Stadt verlassen, auf der Suche nach einem Staatswesen, in dem die freie Persönlichkeit sich nicht eingeengt fühlt (4). Aus den Briefen des Kydones gewinnt man sogar den Eindruck, als habe hier ein gutes Stück Idealismus und Abenteuerlust Pate gestanden, und der besonnene Staatsmann wird dem Freunde in einem späteren Brief seinen mangelnden Realismus vorhalten (5). Daß Georgios sich Cypern als erstes Reiseziel wählt, scheint durch seine damalige Neigung zur lateinischen Kirche bedingt zu sein. Jedenfalls hat

(1) *Br. 31*, Anm. v. LOENERTZ zu Z. 68. *Ebd. Z. 71* f.: « σὲ δ' ἔφασκον (sc. die Palamiten) ἐπὶ τὸ ἓν ἀπὸ τοῦ πλήθους ἀναχωρεῖν, καὶ τὴν προσκυνουμένην ἀπειρίαν κακίζειν ». *Br. 110*, Z. 51: « εἰ γὰρ καὶ τοῖς καινοῖς τούτοις ἀντιλέγοντα μέμφονται... » und dazu die Anm. von LOENERTZ: « καινοῖς: Gregorii Palamae doctrina ». Vgl. a. *Br. 30* u. *Br. 53*. Mit seinen Äußerungen hat Georgios nach *Br. 344*, Z. 35-37, auch den Kaiser beleidigt.

(2) Seine auf Cypern erfolgte Konversion zur römischen Kirche ist wohl nicht ohne innere Vorbereitung möglich gewesen, zumal ihn eine solche Freundschaft mit Kydones verbindet (vgl. unten), der einige Zeit zuvor den gleichen Schritt getan hat. Vgl. u., S. 152, Anm. 1.

(3) Vgl. die Reaktion auf seinen Kirchenwechsel *Br. 31*, *Z. 65-71*, und vor allem die folgenden Zeilen: « σὲ δ' ἔφασκον ἐπὶ τὸ ἓν ἀπὸ τοῦ πλήθους ἀναχωρεῖν, καὶ τὴν προσκυνουμένην ἀπειρίαν κακίζειν. ποῖ τοίνυν χωρήσεις ἢ ποῖ τὸ πρόσωπον τρέψεις πολεμίους ὁρῶν; πάντως ἐρεῖς ὃ πολλάκις, ὡς δυστυχής τις εἴης, παρὰ τούτοις μὲν τἀκείνων, παρ' ἐκείνοις δὲ τὰ τούτων ἐγκωμιάζων. »

(4) Das läßt sich aus mehreren Stellen des *Briefes 32* entnehmen. Z. 14 ff.: « Σὺ δὲ ἔοικας καπνὸν φεύγων εἰς πῦρ ἐμπεσεῖν, καὶ δυσχεραίνων τὴν παρ' ἡμῖν ἀωρίαν τοιαύτας συμφορὰς ὁρᾶν ἀναγκάζῃ... » Z. 22 ff.: « ...χαίρων μὲν ἐνέβαινες εἰς τὴν τριήρη, χαίρων δὲ ἐχωρίζου τῶν φίλων. οὕτως ἡμῶν πάντα ἀνεκτότερα τότε. Νῦν δὲ ἔδει ποτὲ καὶ τοὺς λαγὼς τῶν ὀνειδῶν ἀπηλλάχθαι, καὶ πολλή γε χάρις τοῖς βατράχοις φυγοῦσι. » Anspielung auf Äsop, Fabel 138 Perry. Wie die Frösche noch feiger sind als die Hasen, so ist es anderwärts nach Meinung des Kydones noch schlimmer als in Byzanz, was Freiheit des Lebens und Kultur angeht. Z. 24-26: « μὴ τοίνυν τοῦ λοιποῦ τὴν ἀνομίαν ἡμῖν προσενέγκῃς, μηδὲ τὸ βιάζεσθαι τῶν ἐνταῦθα νόμιζε μόνον... » Im ganzen ist Georgios ein problematischer Typ, der nicht leicht irgendwo zufrieden ist, vgl. *31*,74 f.: « πάντως ἐρεῖς ὃ πολλάκις, ὡς δυστυχής τις εἴης, παρὰ τούτοις μὲν τἀκείνων, παρ' ἐκείνοις δὲ τὰ τούτων ἐγκωμιάζων. » Zu der Deutung, die der Kaiser seiner Abreise gibt, vgl. u., S. 164, Anm. 1.

(5) Vgl. unten, S. 155 und ebd., Anm. 4.

Georgios sich auf Cypern diesem Glauben feierlich angeschlossen, was natürlich seine Gegner in Byzanz erst recht erbittert [1]. Vorübergehend scheint ihn auch Peter I., der König von Cypern, besonderer Ehren gewürdigt zu haben [2]. Der Friede mit den Lateinern ist aber nicht von Dauer: Georgios hat mit dem päpstlichen Legaten Petrus Thomas eine schwere Auseinandersetzung und verbüßt deswegen(?) eine Gefängnisstrafe mit körperlicher Züchtigung [3]. Bald danach schreibt er den ersten Brief an Kydo-

[1] Über die näheren Umstände der Konversion s. *Br. 31*, Z. 57-60. Als Beichtvater des Georgios wird dort ein gewisser Philippos genannt. Zweifellos handelt es sich, wie schon Loenertz zu Z. 58 angemerkt hat, um den Inquisitor der « Romania » Philipp de Bindo Incontri O.P. Vgl. den Aufsatz von R. J. LOENERTZ, *Fr. Philippe de Bindo Incontri O.P. du couvent de Péra, inquisiteur en Orient, Arch. Fratrum Praed.* 18 (1948) 265-280 und von T. KAEPPELI, *Deux nouveaux ouvrages de Fr. Philippe Incontri de Péra O.P., Archiv. Fratr. Praed.* 23 (1953) 163-194. Ebd. 171-183 über sein Leben. Aus der Zeit der Georgiosbriefe ist darüber nur noch das bekannt, was sich aus den *Kydonesbriefen Nr. 31* und *110* entnehmen läßt. Philipp hat sich seit seiner Jugend im Dominikanerkonvent von Pera jenseits des goldenen Hornes aufgehalten, wird 1351 Inquisitor und hilft dem Legaten Petrus Thomas, der sich 1357 und 1359 in Byzanz aufhält, bei seiner Konversionstätigkeit. Aus *Br. 110*,54, läßt sich entnehmen, daß Georgios wie Kydones den Inquisitor bereits in Byzanz gekannt und sehr geschätzt hat. Nach 1359 muß sich Philipp, vielleicht nur vorübergehend, zum Legaten Thomas nach Cypern begeben haben, wie *Br. 31* bezeugt. Vielleicht ist die Bekanntschaft mit dem Inquisitor und wohl auch mit dem Legaten für Georgios der konkrete Anlaß seiner Cypernreise gewesen. Über die Erbitterung seiner Gegner in Byzanz vgl. *Br. 31*, Z. 60: « ...ταῦτα τοίνυν, πολλοῖς πολλῶν ἄξια θανάτων δοκοῦντα », ferner Z. 65-72. Unter « ὑφειμένας » (Z. 69) ist eine theologische Anspielung auf die Gottesvorstellung der Palamiten zu verstehen, vgl. BECK (wie o., S. 150, Anm. 1), S. 328.

[2] So kann man die Wendung im *Brief 31*, Z. 44 f., deuten: « ...καὶ εἰ μέλλεις ἀπολαύσειν ὧν καὶ ὁ ἄρχων ». Es kann aber auch gemeint sein, daß Georgios sogar in einem solchen angenommenen Fall vor den Cyprioten auf der Hut sein soll.

[3] *Br. 31*, Z. 64-65: « οἱ γὰρ τὴν πρὸς τὸν λεγᾶτον ἔνστασιν ἐπαινοῦντες, καὶ τῆς εἱρκτῆς σε καὶ τῶν πληγῶν μακαρίζοντες... » Über Petrus Thomas vgl. o., S. 152, Anm. 1, und PHILIPPE DE MÉZIÈRES, *The Life of Saint Peter Thomas*, ed. J. SMET, O. Carm., *Textus et Studia Historica Carmelitana*, II, Rom 1954. Nach der Vita hat sich Thomas 1357 und 1359 in Konstantinopel aufgehalten. Vgl. a. *ebd.*, S. 204 f., wonach Thomas eine Rolle bei der Bekehrung des Kydones gespielt und Kaiser Joannes V. im römischen Sinne beeinflußt hat. Thomas hält sich bereits 1357 einmal

nes, der aus der Korrespondenz der beiden Freunde bekannt ist [1]. Darin muß Georgios sich über die erlittenen Behelligungen geäußert und über seine negativen Erfahrungen mit dem Legaten nicht gerade zurückhaltend berichtet haben. Nach Ansicht einiger in Byzanz hat Georgios dafür eine besonders strenge Strafe verdient [2]. Hat er doch sogar gegen den Legaten den Vorwurf der Päderastie erhoben [3]. Das Zerwürfnis mit den Vertretern der westlichen Kirche führt aber nicht zum endgültigen Bruch. Jedenfalls geht der Philosoph nicht so weit, die Lateiner nun offen als Häretiker zu bezeichnen, was die Antilateiner in Byzanz natürlich gern gesehen hätten [4]. In die Zeit seines Cypernaufenthaltes fällt auch noch eine Reise nach Palästina, über die nichts Näheres bekannt ist [5].

auf Cypern auf, aber erst seit 1359 als Legat. Aus Kydones, *Br. 31*, ergibt sich nicht, ob die εἱρκτή und die πληγαί des Georgios (Z. 65) unmittelbar auf seine Auseinandersetzung mit dem Legaten zurückzuführen sind.

[1] Kydones erwähnt den Brief in *Nr. 31*, Z. 4-10, 50-55, 74-78.

[2] *Br. 31*, Z. 52-55.

[3] *Br. 31*, Z. 77 f.: « ...ὅτι δὴ παιδεραστίας καὶ τῶν αἰσχίστων ἱερέα καὶ φιλόσοφον ἄνδρα ἐδίωκες ». Die Bezeichnung der namentlich nicht genannten Person als « φιλόσοφος », hier zweifellos in der Bedeutung « Mönch », vgl. DÖLGER, wie o., S. 147, Anm. 5, S. 190, läßt die Entscheidung offen, ob hier der Legat oder der Inquisitor gemeint ist, weil beide einem westlichen Orden angehört haben, Petrus Thomas dem Karmeliter- und Philipp Incontri dem Dominikanerorden, vgl. o., S. 152, Anm. 1 u. 3, die dort zitierte Literatur. So wagt Loenertz in der Anmerkung zu Br. 31, Z. 78, keine Entscheidung. Es ist aber sehr wahrscheinlich, daß auch diese Stelle auf den Legaten zu beziehen ist. Es heißt ja bereits Z. 50 f., Georgios habe mit seinen Äußerungen über diesen viele erzürnt, während Br. 31 keinerlei Anhaltspunkt für Angriffe gegen Philipp Incontri bietet. Die Anspielung im *Brief 110*, Z. 53, die Loenertz in der genannten Anmerkung erwähnt, steht m. E. in einem anderen Zusammenhang, vgl. u., S. 154, Anm. 3.

[4] *Br. 31*, Z. 65-68.

[5] *Br. 31*, Z. 29f., *Br.* 97, 25f., vgl. Z. 48. Ich kann die Ansicht von Loenertz im Aufsatz (wie Anm. 1), S. 63, nicht teilen, daß sich Georgios nach seinem ersten Aufenthalt auf der Peloponnes nochmals nach Palästina begeben habe. Mir scheint, daß Kydones im *Br. 97* vom Sommer 1365 nochmals die Schwierigkeiten im Jahr 1362 aufzählt, den Philosophen irgendwo mit seiner Post zu erreichen. Die Reise nach Palästina und Syrien, von der im Brief 97 die Rede ist, ist ebenso identisch mit der des *Briefes 31* wie der Cypernaufenthalt von *Br. 97*, Z. 25, mit dem des *Br. 31* und der Rhodosaufenthalt von *Br. 97*, *28* und *48*, mit dem in *Br.*

Der Bericht, den Georgios dem Freunde über seinen Cypernaufenthalt zukommen läßt, trifft unglücklicherweise in Konstantinopel ein, als Demetrios gerade in Thessalonike weilt (1). Er gerät in die falschen Hände (2) und erregt einen Skandal, zumal inzwischen die Nachricht von seiner Konversion in Byzanz durchgesickert ist (3). Seine Äußerungen über den Legaten erregen zumindest in « römisch » eingestellten Kreisen Anstoß (4), und den Antilateinern ist er nicht konsequent genug in seiner Kritik an der römischen Kirche (5). Als Demetrios nach Byzanz zurückgekehrt ist, schreibt er ihm in dem ersten erhaltenen Brief der Korrespondenz (6) von der Reaktion derer in der Hauptstadt.

Nach den üblen Erfahrungen, die Georgios auf Cypern gemacht hat, verläßt er schließlich die Insel im Jahr 1362 (7), um zur Pelopon-

110, 46, erwähnten. Kydones blickt im *Br. 97* weiter in die Vergangenheit zurück, um die Reiselust des Georgios besser zu belegen und so die Schwierigkeit, ihn mit Post zu erreichen, unter Beweis zu stellen.

(1) *Br. 110*, 17, kombiniert mit *Br. 31*,75 f.

(2) *Br. 31*,76 und 50 f.

(3) Nach *Br. 31*,58, hat Philipp Incontri in Byzanz von der Konversion des Georgios berichtet. Er hat sich also zu der Zeit, als Georgios auf Cypern mit dem Legaten in Streit geriet, anscheinend bereits in Byzanz aufgehalten. Dadurch wird es noch unwahrscheinlicher, daß der o., S. 153, Anm. 3 erwähnte Vorwurf ihn betrifft. Wenn *Br. 110*, Z. 53, bezeugt, daß Georgios im unmittelbar vorausgehenden Brief den Inquisitor als unverschämten Schwätzer (ἰταμὸν καὶ στωμύλον) bezeichnet hat, so liegt der Bezug auf die Aussagen des Philipp Incontri in Byzanz am nächsten. Daß Georgios in dem Brief, den Kydones *110* voraussetzt, bereits auf *31* geantwortet hat, ist wahrscheinlich. Vgl. die Ausführungen im Anhang über die Abfolge der Korrespondenz.

(4) *Br. 31*, Z. 50-57. Man darf nicht vergessen, daß der Kaiser Joannes V. als Sohn einer abendländischen Prinzessin, der Anna von Savoyen, an einer Verständigung mit Rom sehr interessiert war und diese Bereitschaft schließlich auch durch die Tat erwiesen hat, vgl. G. OSTROGORSKY, *Gesch. des byz. Staates*, 3. Aufl., 1963, 444 f.

(5) *Br. 31*, Z. 65-68.

(6) Also im *Br. 31*.

(7) Georgios muß spätestens Anfang 1362 von Cypern abgereist sein, wenn er im April des Jahres das von BASSI edierte Epigramm verfaßt haben soll, vgl. o., S. 145, Anm. 2. Da die Verfasserschaft aber nicht erwiesen ist, kann die Abreise auch einige Monate später erfolgt sein. Auf jeden Fall ist bis zum August 1363 (vgl. u., S. 157, Anm. 2) noch einige Zeit für seinen Aufenthalt auf Rhodos (vgl. u., S. 155, Anm. 2) und auf der Peloponnes (u., S. 155, Anm. 3) sowie evtl. auch noch für weitere Reisen (unten, S. 157, Anm. 1) anzusetzen.

nes zu reisen (1). Auf Rhodos macht er für einige Zeit Station (2). Darauf setzt er seine Fahrt zur Peloponnes fort und begibt sich nach Mistra, wo damals die Kantakuzenen den byzantinischen Teil der Halbinsel verwalten (3). Georgios muß sich von den dortigen Verhältnissen Außerordentliches erwartet haben: in seiner Vorstellung ist die Peloponnes eine Stätte, wo das alte Griechentum und sein freiheitlicher Geist fortwirken (4). In seinen hochgespannten

(1) Auf diese Absicht des Georgios spielt Kydones an im *Br. 31*, Z. 30, und *Br. 110*, Z. 47. An der letzteren Stelle wird präzisierend gesagt, daß er die dortigen « ἄρχοντες » besuchen will, womit nur der Hof des Manuel und Matthäus Kantakuzenos in Mistra gemeint sein kann. Vgl. LOENERTZ zur Stelle.

(2) Darauf spielt *Br. 110*, Z. 46 f., an, wo Demetrios bemerkt, er habe im Brief des Freundes « Rhodos gesehen ». Auf denselben Aufenthalt bezieht sich sicher auch *Br. 97*, Z. 27 f. Vgl. dazu o., S. 153, Anm. 5. Der Aufenthalt auf Rhodos kann nicht lange Zeit gedauert haben, weil Kydones zwar eine Reihe von Briefen dorthin gesandt haben will, *Br. 97*, Z. 48, aber den Philosophen nach *Br. 97* offenbar kein Brief dort erreicht hat.

(3) Über die Herrschaft der Kantakuzenen auf Mistra vgl. D. ZAKYTHINOS, *Le despotat grec de Morée*, I-II, Paris 1932, Athen 1952, und G. GEROLA, *L'effige del despota Giovanni Cantacuzeno*, *Byzantion* 6 (1931) 379-387. Dafür, daß Georgios vor seiner Gefangenschaft in Kreta (s. unten) eine Zeitlang auf der Peloponnes gewesen ist, spricht außer der geäußerten Absicht (vgl. o., S. 155, Anm. 1) am ehesten die Stelle *Br. 97*, Z. 36. Wenn es dort heißt, Georgios sei zur Peloponnes zurückgekehrt, so muß er vorher bereits einmal dort gewesen sein, d.h., vor seinem Aufenthalt in Kreta. Dann wären die Anspielungen im *Br. 32* dem ersten Aufenthalt zuzuordnen, weil sie die frische Enttäuschung des erstmals vor die rauhe Wirklichkeit gestellten Träumers ausdrücken (vgl. weiter unten). Im *Brief 32* fehlt auch jede Anspielung auf die kretischen Erlebnisse. Verwunderlich ist allerdings, daß Demetrios im *Brief 97* nicht die geringste Andeutung macht, er habe einen Brief zur Peloponnes geschickt, sondern nur Briefe nach Syrien, Cypern, Rhodos und Kreta erwähnt.

(4) Die Bezeichnung des Georgios als « λίαν φιλέλληνα » war den Gelehrten bereits früh aufgefallen, und man hatte u.a. wegen dieser und einer anderen Stelle (Kydones, *Br. 32*, Z. 19; *Br. 33*, Z. 49) den Philosophen mit Plethon identifizieren wollen. Vgl. o., S. 143, Anm. 2. MASAI (wie o., S. 143, Anm. 2) hat (S. 284) darauf hingewiesen, daß Georgios mit seiner philhellenischen Haltung ein Vorläufer des Gemistos Plethon ist. Vgl. a. MASAI, *ebd.*, 49 ff. Zu der Übertreibung des Gedankens vom Philhellenismus in der spätbyzantinischen Zeit bei einigen Byzantinisten vgl. H.-G. BECK, *Reichsidee und nationale Politik im spätbyzantinischen Staat*, *Byz. Zeitschr.* 53 (1960) 86-94.

Erwartungen sieht der Philhellene sich furchtbar enttäuscht (1). Statt der Gesetze des Lykurg (2) trifft er eine «Κυκλώπων ἀγορά» (3) an. Er gerät anscheinend auch wieder in persönliche Schwierigkeiten, aus denen er keinen Ausweg sieht und die ihm den Schlaf rauben (4). Angesichts dieser Lage bietet ihm Kydones im Brief 32 die Rückkehr nach Byzanz an: der Kaiser sei geneigt, ihn zu empfangen; falls Georgios aber zögere, so werde es für ihn immer schwerer, seinen Herrn gegen die starke Gegnerschaft, die der Philosoph in Byzanz hat, in gnädiger Stimmung zu halten (5). Wie Georgios auf das Angebot reagiert hat, ist nicht bekannt. Es ist auch einigermaßen schwierig, seinen ersten Aufenthalt auf der Peloponnes zeitlich zu umreißen (6). Jedenfalls ist Kydones in der Zeit nicht nur beim Kaiser, sondern auch bei Bekannten in Mistra für Georgios eingetreten (7). Der Philosoph muß in seiner Ent-

(1) Die Enttäuschung des Philosophen spiegelt sich im *Br. 32* des Kydones (Antwort auf den entsprechenden Brief des Georgios) wider, insbes. Z. 5-7, 14-27. Über den niedrigen Bildungsstand auf der Peloponnes in der Zeit vgl. ZAKYTHENOS, wie o., S. 155, Anm. 3, II, S. 310: «Le niveau intellectuel dans le Péloponnèse byzantin était bas ... Aussi les mœurs étaient-elles rudes et sans aménité».

(2) *Br. 32*, Z. 20.

(3) *Br. 32*, Z. 5. Bekannter ist die Wendung «Κερκώπων ἀγορά», vgl. LOENERTZ in der Anm. zur Stelle, der u.a. auf die Suda verweist. Die Kerkopen sind Zwerggestalten aus der Heraklessage. Nach der SUDA A 301 bezeichnet man mit «ἀγορὰ Κερκώπων» eine Ansammlung von «κακοήθων καὶ πονηρῶν ἀνθρώπων». Georgios versteht die Variante, die er verwendet, im gleichen Sinne. Kydones, *Br. 32*, Z. 5, zitiert offenbar die Wendung des Georgios wörtlich.

(4) *Br. 32*,5-7. Die Wendung «Ὀδυσσεὺς οὐδαμοῦ», die ebenfalls von Georgios geprägt worden sein muß, verstehe ich im Sinne des listenreichen Odysseus, der stets einen Ausweg weiß; sie hat also etwa die Bedeutung «ich weiß keinen Ausweg».

(5) *Br. 32*, Z. 27-37. Vgl. u., S. 164, Anm. 1.

(6) Terminus ante quem ist der 8.8.1363, der Tag des Aufstandes der kandiotischen Ritter, s. weiter unten. Einen genauen terminus post quem gibt es nicht; vgl. aber die Ausführungen o., S. 154, Anm. 7.

(7) Ich halte es für wahrscheinlicher, daß die zwei Stellen im *Br. Nr. 30*, an Raul Metochites, Z. 11-15 und Z. 29-31, sich auf den ersten Aufenthalt des Georgios in Mistra beziehen, da der Philosoph als bisher Unbekannter vorgestellt wird. Dagegen könnte allerdings sprechen, daß Demetrios im *Br. 30*, Z. 11 f., einen sonst unbekannten Brief an Georgios zur Peloponnes erwähnt, während im *Br. 97* von einem Brief zur Peloponnes vor dem kretischen Aufenthalt nicht die Rede ist, wie bereits o., S. 155,

täuschung doch bald die Peloponnes verlassen haben (1). Es folgt ein Aufenthalt auf Kreta, wo am 8. August 1363 ein Aufstand der kandiotischen Ritterschaft gegen die venezianische Unterdrückung ausbricht, der erst am 9. Mai 1364 von Venedig endgültig niedergeschlagen wird (2). Georgios wird der Teilnahme an der Konspiration verdächtigt und hat neuerlich eine Kerkerhaft zu verbüßen (3). Wieder setzt sich Demetrios für ihn beim Kaiser ein, der tatsächlich bei der venezianischen Regierung seine Freilassung erwirken kann (4). In ungebrochener Reiselust segelt Georgios nun zunächst nach Genua und kehrt schließlich zur Peloponnes zurück (5). Kydo-

Anm. 3, bemerkt. Vielleicht traf auch der Antipalamit Metochites (vgl. LOENERTZ im Aufsatz (wie o., S. 142, Anm. 1), S. 60) erst nach dem ersten Aufenthalt des Georgios auf der Peloponnes ein. So muß in Übereinstimmung mit Loenertz, der 1362-1365 (mit Fragezeichen) ansetzt, die genaue Datierung von *Br. 30* offenbleiben. Dasselbe gilt für die Erwähnung des Georgios (wahrscheinlich) im *Brief Nr. 53* (an einen Antipalamiten), Z. 16-19.

(1) Gegen Loenertz möchte ich daran festhalten, daß Georgios zwischen dem ersten Aufenthalt auf der Peloponnes und dem auf Kreta keine weiteren Reisen, jedenfalls nicht nachweislich, unternommen hat. Zur Begründung s. o., S. 153, Anm. 5.

(2) Über die Einzelheiten des kretischen Aufstandes vgl. J. JEGERLEHNER, *Der Aufstand der kandiotischen Ritterschaft gegen das Mutterland Venedig 1363-1365*, *Byz. Zeitschr.* 12 (1903) 78-125 und St. XANTHUDIDES, Ἡ Ἑνετοκρατία ἐν Κρήτῃ καὶ οἱ κατὰ τῶν Ἑνήτων ἀγῶνες τῶν Κρήτων, Athen 1939, 81-98. Xanthudides berichtet zwar von mehreren Aufständen der Kreter im 14. Jh., aber wegen der übrigen Chronologie des Georgios kommt nur dieser in Frage, auf den LOENERTZ in der Anm. zu *Br. 97*, Z. 29, und im Aufsatz (wie o., S. 142), S. 63, hinweist. Ein weiterer Anhaltspunkt dafür, daß Georgios 1363/64 auf Kreta gewesen sein muß, ergibt sich aus der erneuten Erwähnung des Legaten Thomas in *Br. 97*, Z. 54. Dem *Br. 97* des Kydones gehen zwei Briefe des Georgios voraus (Z. 52 f.), in denen der Philosoph den Legaten Thomas angreift. Da nun Kreta des Georgios letzter Aufenthalt vor *Br. 97* ist, ist anzunehmen, daß der Legat dort in seiner Nähe weilte. Das trifft für die Zeit vom März 1363 bis Juli 1364 zu, während derer Thomas Erzbischof von Kreta gewesen ist. Vgl. die Vita, wie o., S. 152, Anm. 3, S. 105, Anm. 6, und S. 118, Anm. 32.

(3) *Br. 97*, Z. 28-30.

(4) *Br. 97*, Z. 31-34. Die Stelle läßt sich auch so deuten, daß Georgios bereits wieder in Freiheit war, bevor das Schreiben des Kaisers überhaupt abgesandt wurde. Es heißt nämlich dort: «πρὶν δὲ καὶ τὰ παρ' ἡμῶν προσθεῖναι ταῖς τοῦ βασιλέως ἐπιστολαῖς ἧκέ τις ἀγγέλλων ἰδεῖν τὰς τριήρεις μεθ' ὧν εἰς τὴν Γένουβαν ἔπλεις» (Z. 33-35).

(5) Zur Reise nach Genua vgl. das Zitat in der vor. Anm. Die Rückkehr zur Peloponnes bezeugt *Br. 97*, Z. 36.

nes hat von dieser Rückkehr Kunde erhalten (1) und schreibt dem Freunde nach längerer Zeit wieder einen Brief (Nr. 97). Besonders wichtig ist ihm die Verteidigung des Thomas von Aquin, den er sehr schätzt (2) gegen die herbe Kritik des Georgios (3). Der Brief des Kydones muß im Sommer 1365 geschrieben sein (4). Lassen sich von 1361 bis zu diesem Zeitpunkt die Aufenthalte des Georgios einigermaßen lückenlos bestimmen, so werden nun die Quellen spärlicher. Zeitlich am nächsten auf Brief 97 folgt Brief 33 des Kydones. Aus ihm ergibt sich, daß Georgios wieder zeitweilig die Peloponnes verlassen hat (5), und Kydones schreibt ihm dorthin, als er vom Kaiser und einem gewissen Kassandrenos über seine Rückkehr informiert wird (6). Eine genaue Datierung des Briefes

(1) Nach *Br. 97*, Z. 36 f., hat Georgios dem Freunde seine Ankunft sofort mitgeteilt und ihn zum baldigen Schreiben gemahnt.

(2) Von allen Byzantinern ist Kydones wohl der beste Kenner des Aquinaten. Vgl. BECK, wie Anm. 31, S. 733 f.

(3) Die Angriffe des Georgios gegen Thomas von Aquin, *Br. 97*, Z. 55: « τοῦ δὲ Θωμᾶ θαυμάζειν ἔφασκες εἴ τί τις δύναιτο χεῖρον λέγειν εἰς ἀμαθίαν· καὶ παρῄνεις μὴ τοῖς λήροις ἐκείνου προσκείμενον δοκεῖν τὰ ψυλλῶν ἴχνη περιεργάζεσθαι ». Kydones antwortet darauf (*Br. 97*, Z. 57-61): « ἐκεῖνος μὲν οὖν εἴτε σοφὸς ἦν τὰ θεῖα, εἴτε καὶ παραπαίουσιν οἱ τῶν ἐκείνου λόγων ἐξηρτημένοι, οὐδὲν δεῖ τῆς ἡμῶν μαρτυρίας. ἀρκοῦσι γὰρ αὐτῷ οἱ Γαδείρων ἔξω καὶ μέχρι Στηλῶν Ἡρακλέους οἰκοῦντες, οὗ τῆς σοφίας τοὺς ὅρους οὐδεὶς οἷός τε γέγονεν ὑπερβῆναι ».

(4) Nach *Br. 97*, Z. 67 f., hat Kydones von Georgios erst « mitten im Sommer » einen Brief bekommen, den dieser im Vorjahr zu Beginn des Winters geschrieben hatte. Aus der Annahme, daß Kydones recht bald geantwortet hat (wegen der Vorwürfe des Georgios, er schreibe ihm nicht, Z. 4 ff.) ergibt sich der Ansatz von *Br. 97* auf einen Sommer. Nach Z. 28 hat Georgios einige Zeit zuvor sein Abenteuer auf Kreta erlebt (vgl. o., S. 157, Anm. 2), und es liegt am nächsten, daß er Kydones noch in dem gleichen Jahr, in dem er aus der kretischen Kerkerhaft befreit wurde, also wohl 1364, zum Schreiben gemahnt hat. Die Mahnung mußte ihm um so dringender erscheinen, als er (nach Z. 50 f. und auch dem vorausgehenden Kontext) wahrscheinlich *Br. 32* des Kydones nicht erhalten hat. So ergibt sich der Ansatz: Georgios an Kydones Anfang des Winters 1364. Kydones an Georgios Sommer 1365.

(5) *Br. 33*, Z. 33, ist von der Rückkehr zur Peloponnes die Rede.

(6) Die langen Ausführungen Z. 18-34 dienen nur der Erklärung, warum der Kaiser und der genannte Kassandrenos natürlicherweise eher die Rückkehr des Georgios erfahren haben müssen und so Demetrios zum Warten verurteilt war, bis er von ihnen die Nachricht erhielt.

33 ist nicht möglich (1). Georgios hat inzwischen in einem Brief, der Nr. 33 vorausgeht, die positiven Seiten des Thomas von Aquin gewürdigt (2), wenn er auch der grundsätzlichen Einstellung nach Anhänger Platos bleibt (3). Ein weiterer Streitpunkt zwischen den beiden Freunden spitzt sich hingegen immer mehr zu: Georgios wirft Demetrios ständig vor, er schreibe ihm nicht oder zu selten, und dieser pflegt zu antworten, es sei schwierig, jemanden, der ständig auf Reisen sei, mit Post zu erreichen. Hatten schon in dem Brief, auf den Nr. 97 antwortet, die Vorwürfe des Georgios beleidigende Formen angenommen (4), so sucht sich Kydones im Brief 33 mit noch größerer Eloquenz zu exkulpieren (5).

(1) Als terminus post quem ist das Jahr 1366 anzusetzen, da *Brief 33* mindestens ein Jahr nach *Brief 97* geschrieben sein dürfte, dies vor allem im Hinblick auf den Gesinnungswandel des Georgios gegenüber Thomas von Aquin (s. weiter unten), aber auch wegen der erwähnten Abwesenheit des Georgios von der Peloponnes in der Zwischenzeit. Als terminus ante quem nimmt Loenertz mit Recht in der Überschrift zum *Brief 33* das Jahr 1369 an, die Abreise des Demetrios mit Kaiser Joannes V. nach Rom. Nicht nur, daß sich in *Br. 33* keinerlei Hinweis auf diese Reise findet; man sollte auch die Diskussion über den Aquinaten in *Br. 97* und *Br. 33* zeitlich nicht zu sehr auseinanderreißen. Wahrscheinlich ist daher die Abfassung eher auf das Jahr 1366 als auf die späteren Jahre anzusetzen.

(2) *Br. 33*, Z. 46-48: « Πάνυ δὲ ἥσθην καὶ Θωμᾷ διηλλαγμένον ἰδών σε, καὶ ταῖς Διομήδους ἵπποις καὶ τοῖς Λαβυρίνθοις τὴν ἐκείνου διαλεκτικὴν παρεικάζοντα ».

(3) Daß er gerade im vorausgehenden Brief sich wieder ausdrücklich zu Platon bekannt hat, ergibt sich aus Z. 4: « σὺ μὲν τοῦ Πλάτωνος οὕτως ἐξηρτημένος καὶ τῆς ἐκείνου Μούσης δεύτερα πάντα τιθέμενος... » Demetrios argumentiert daher gern mit Platostellen gegen Georgios: *Br. 33*, Z. 6-8, 11-16, 59-61, 67-69. In seiner Verehrung für Thomas von Aquin geht Demetrios bis zu der Annahme, Platon hätte die Akademie verlassen und sich der Kirche zugewandt, wenn er mit Thomas hätte diskutieren können (Z. 72-76).

(4) *Br.* 97, Z. 4-7 :« Τὰ μὲν καθ' ἡμῶν σκώμματα μεγάλα καὶ χαλεπά, καὶ οἷα μηδ' ἂν ἀνεκτὰ δόξαι τοῖς ἀγνοοῦσι τὰ σά. πάντως δ' εἰ βαλεῖν ἡμᾶς ἐπεχείρεις οὐκ ἂν πικρότερον ἐφ' ἡμᾶς βέλος ἀφῆκας, ἢ φάσκων παντάπασιν ἀπογνῶναι τοῦ τι παρ' ἡμῶν δέξασθαι τῶν εἰς φιλίαν ἡκόντων ».

(5) Zu Beginn des Briefes hält Kydones dem Freund, der sich wegen ausbleibender Post von ihm ungerecht behandelt glaubt, das Wort Platons vor, Unrecht leiden sei besser als Unrecht tun (Z. 4-8). Er selbst ist allerdings nicht bereit, nach dieser Maxime zu handeln und die Vorwürfe des Georgios still zu ertragen. Auch dafür kann er sich auf Platon berufen, der seinen Sokrates ohne Bedenken sich selbst verteidigen läßt und auch in seinen übrigen Schriften die Redepartner für ihren berechtigten Stand-

Der nächste und gleichzeitig letzte gesicherte Brief des Kydones an Georgios stammt erst etwa aus dem Jahr 1383 (1), aber ihm voraus geht zumindest noch ein wahrscheinlicher Brief: Im Sommer 1371 schreibt Kydones nach der Rückkehr von Venedig aus Konstantinopel an einen Adressaten auf der Peloponnes. Der Brief (Nr. 34) trägt keine Überschrift (2). Auch aus dem Inhalt ergibt sich kein sicherer Anhaltspunkt für den Empfänger (3). Über die Biographie des Philosophen könnte man aus dem Schreiben ohnehin nichts erfahren außer der Tatsache, daß er um die Zeit noch oder wieder auf der Peloponnes weilt und in seinen Reaktionen auf die Säumigkeit des Freundes im Briefeschreiben höflicher geworden ist (4). Nach der erschlossenen Datierung von Loenertz ist einige Monate vorher (5) vermutlich auch der Brief des Gabrielopulos an Kydones geschrieben (6), jedoch nicht von der Peloponnes, sondern von Lesbos aus. Falls der Ansatz von Loenertz zutrifft, ist es zumindest ausgeschlossen, daß es in einem

punkt eintreten läßt (Z. 8-16). Kydones kommt nun konkret auf die Äußerungen des Georgios zu sprechen: er hat ihm Undankbarkeit vorgehalten und sich für außerstande erklärt, seinem Freund das Schweigen zu verzeihen (Z. 16-19). Schließlich haben der Kaiser und Kassandrenos ihm ja auch geschrieben (Z. 19 f.). Kydones versucht ihm plausibel zu machen, daß es dem Kaiser und auch dem genannten Kassandrenos wesentlich leichter fällt, von der Peloponnes Nachrichten zu erhalten als ihm, der wohl für einige Zeit vom Hofe abwesend war (vgl. LOENERTZ, Aufsatz [wie o., S. 142, Anm. 1], S. 63, der auf einen Aufenthalt im Manganakloster hinweist) (Z. 20-36). Abschließend sucht er ihn seiner ständigen Freundschaft und Dankbarkeit zu versichern (Z. 36-46). Der zweite Teil des Briefes ist dann dem Thema Thomas von Aquin gewidmet (Z. 46-83).

(1) S. weiter unten.

(2) Die Datierung auf Sommer 1371 (Loenertz) ergibt sich einwandfrei aus Z. 16-23 (Rückkehr von Venedig).

(3) LOENERTZ nennt in seiner Überschrift Georgios Philosophos mit Fragezeichen als Empfänger. Vgl. a. nächste Anm.

(4) Kydones vermerkt es dankbar, daß Georgios bzw. der unbekannte Empfänger des Briefes in einem vorausgehenden Schreiben die ausbleibende Post nicht sofort « Hybris » genannt, sondern ihn nach seinen Verteidigungsgründen gefragt hat (Z. 4-6). In dieser Formulierung könnte man eine Beziehung zu *Brief 33* sehen, wo Kydones ja das Recht auf Selbstverteidigung gefordert hatte. Es ist daher einigermaßen wahrscheinlich, daß Georgios der Empfänger des Briefes ist.

(5) LOENERTZ, Ausgabe, Bd. I, S. 173, Nr. II, datiert 1370-1371?

(6) Vgl. oben, S. 144 mit Anm. 1-3 und S. 145.

von den beiden Briefen um Georgios Philosophos geht (1). Ebenso unsicher sind Datierung und Zuordnung des Briefes Nr. 130 von Kydones an Gabrielopulos (2).

(1) Wie LOENERTZ selbst durch das Fragezeichen bekundet, ist der zeitliche Ansatz keineswegs gesichert. Er nimmt an, daß der Brief des Gabrielopulos nach Venedig adressiert ist, wo sich Kydones von Frühjahr 1370 bis Sommer 1371 aufgehalten hat. Vgl. R.-J. LOENERTZ, *Jean V Paléologue à Venise (1370-1371)*, *Rev. Ét. Byz.* 16 (1953) 217 ff. Der entscheidende Anhaltspunkt für die Datierung ist die Bemerkung des Gabrielopulos, dem Kaiser und Kydones sei eine Sache nicht « κατ' ἐλπίδας » ausgegangen, und ein böser Dämon verhindere ständig ihren Erfolg (Z. 13 f.). Das kann, muß sich aber nicht auf den unglücklichen Aufenthalt in Venedig beziehen. Auch die Nachricht vom Tod eines Metropoliten der « anderen Stadt » auf Lesbos (wohl Methymna) führt nicht weiter, weil unsere Kenntnis der Bischofsreihe auf Lesbos für diese Zeit recht lückenhaft ist. Was sich aus MIKLOSICH-MÜLLER, Bd. I, und Michel LEQUIEN, *Oriens Christianus*, Bd. I, S. 963 f., entnehmen läßt, reicht zur Klärung der Frage nicht aus.

(2) Br. 130 muß in einer Zeit geschrieben sein, als der Onkel des Kaisers eine bedeutende Stellung auf Lesbos hat (Z. 10). Damit kann nur Francesco I. Gattilusi gemeint sein, der Oheim Andronikos' IV. ist und auf Lesbos von 1355-1384 herrscht. Nach A. CHRISTOPHILOPULU, Ἐκλογή, ἀναγόρευσις καὶ στέψις τοῦ βυζαντινοῦ αὐτοκράτορος, Πραγματεῖαι τῆς Ἀκ. Ἀθηνῶν, Tom. 22, Athen 1957, S. 197 f., trägt Andronikos IV. mindestens seit 1353 den Basileustitel. Die Tatsache, daß Andronikos im *Br. 130*, Z. 10, der Basileus ist, ergibt also keinen späteren terminus post quem für die Abfassung von *Br. 130* als der Beginn der Herrschaft des Francesco Gattilusi (1355). Immerhin muß der Brief vor 1379 geschrieben sein, da der Basileus Andronikos in diesem Jahr stirbt. Ferner ist Z. 17 von einem Patriarchen die Rede. Loenertz nimmt in der Anmerkung zur Stelle an, es handle sich um Makarios (1376-1379), den Nachfolger des Philotheos Kokkinos (1353-54; 1364-76), wodurch er zu seiner Datierung (1376-1379) für den Brief gelangt. Nun ist es aber durchaus möglich, ja, wahrscheinlich, daß in Z. 17 vom Patriarchen Philotheos ebenso wie in Z. 19, wo er namentlich genannt wird, die Rede ist. Z. 19 ist vom Widerstand des Patriarchen Philotheos in der Eheangelegenheit eines gewissen Joannes die Rede. Der Text läßt die Deutung offen, ob auf das Verhalten des Philotheos in der Gegenwart oder in der Vergangenheit angespielt wird. Nun lehnt es aber in Z. 17-18 Demetrios ab, sich bei « dem Patriarchen » für Joannes zu verwenden, denn er habe mit diesem niemals gesprochen noch wolle er dies in der Zukunft tun. Die Feindseligkeit, die aus den Worten des Demetrios klingt, paßt wohl am ehesten auf das gespannte Verhältnis zum Patriarchen Philotheos. Vgl. dazu *Br. 129* und BECK, (wie o., S. 150, Anm. 1), S. 733. Damit bliebe für die Datierung des Briefes eine ziemlich breite Zeitspanne, und eine größere zeitliche Nähe zum Brief des Gabrielopulos wäre nicht auszuschließen.

Die letzten bekannten und gesicherten Nachrichten über Georgios Philosophos entstammen zwei Quellen: dem Brief Nr. 293 des Kydones an Theodoros Palaiologos (1) und dem Brief Nr. 344 an den Philosophen. Der erste ist sicher, der zweite wahrscheinlich in das Jahr 1383 zu datieren (2).

In seinem Brief an Theodor Palaiologos, der im Jahr 1382 Despot von Morea wird (3), macht Demetrios dem neuen Herrscher Vorwürfe wegen seines Desinteresses an den humanistischen Studien, das ihn gleichwohl nicht daran hindere, einen von Demetrios erbetenen Plutarchkodex nicht herauszugeben. Unter diesen Umständen hofft Kydones, daß sich der Despot doch noch intensiv mit Plutarch beschäftigen wird (4), und nennt als weiteren Liebhaber der klassischen Autoren neben seiner eigenen Person Georgios Philosophos, dem er hier das Epitheton « ὁ καλός » beilegt. Er verweilt nun einige Zeilen lang bei ihm (5) und drückt den Wunsch

(1) Theodor I. Palaiologos, Sohn Joannes' V., ist von 1382-1407 Despot von Morea. Der Brief 293 ist ohne Überschrift, also ohne Adressaten, überliefert. Der Empfänger ist aber eindeutig aus dem Inhalt zu erschließen, und das Schreiben ordnet sich einer Reihe von Briefen an den Despoten ein, die LOENERTZ in der Anmerkung zu *Br. 251*, Z. 1, aufzählt.

(2) Die Datierung von *Brief 293* ergibt sich aus der Erwähnung kriegerischer Unruhen auf der Peloponnes in Z. 72 f., die Georgios den Aufenthalt dort unmöglich machen. Damit können nur die Schwierigkeiten gemeint sein, die der Despot zu Beginn seiner Herrschaft mit den Einwohnern der Peloponnes gehabt hat. Sein Sieg über ihren Widerstand wird in einem Gedicht gefeiert, das R.-J. LOENERTZ in *Epet. Het. Byz. Spud.* 25 (1955) 207-210 ediert hat. In der Anm. zu V. 3 wird die Datierung der Vorgänge auf 1382-83 begründet. Nähere Angaben zu dem Gedicht, einer Wandinschrift in einer Kirche, im genannten Aufsatz von Loenertz. Eine Datierung erst auf 1383 und nicht bereits auf 1382 ergibt sich aus der Bemerkung im Brief 293, Z. 5 ff., der Briefstil des Theodoros habe sich auf der Peloponnes im Sinne eines antikisierenden Purismus gewandelt. Dies setzt voraus, daß Theodoros schon einige Zeit auf der Peloponnes ist. LOENERTZ gelangt zur Datierung (mit Fragezeichen) von Br. 344 durch den mit 293 parallelen Inhalt in bezug auf Georgios Philosophos. In beiden Briefen äußert Kydones die Meinung, ein Byzanzaufenthalt sei dem Philosophen nicht zu empfehlen. Vgl. weiter unten.

(3) Datierung bei LOENERTZ, wie o., S. 149, (*Ét. byz* 1), S. 163-166; vgl. S. 155.

(4) *Br. 293*, Z 65-67.

(5) Z 69-83

aus, Gott möge ihm seine jugendliche (1) Begeisterung für die « λόγοι » erhalten. Aus dem folgenden läßt sich erschließen, daß er nicht mehr auf der Peloponnes weilt (2), ohne daß sich der geringste Anhaltspunkt über den derzeitigen Aufenthaltsort des Philosophen ergibt. Jedenfalls stellt Kydones fest, die Hauptstadt und die Peloponnes seien für Georgios in gleicher Weise als Aufenthaltsort untragbar. In Byzanz werde er Hungers sterben müssen, dort aber das ganze Elend eines Krieges (3) durchzustehen haben und zudem (ein erneuter Seitenhieb für den Palaiologen) wie das Kleinod Plutarch achtlos unter das Lager gekehrt werden: seine von antikem Geist geprägten Worte würden im Kriegslärm untergehen.

Es fällt besonders auf, daß an dieser Stelle von einem hypothetischen Aufenthalt in Byzanz die Rede ist. Die hier bestehende Unklarheit wird durch die Ausführungen im Brief 344 so gut interpretiert, daß Loenertz ihn mit Recht in unmittelbare zeitliche Nähe zu Brief 293 gestellt hat. Kydones stellt am Anfang von Brief 344 (4) nicht ohne Gereiztheit fest, Georgios habe ihm recht lange nicht geschrieben, obwohl er gegenüber anderen mit Post nicht gespart habe (5). Auch jetzt schreibe er ihm nur aus konkretem Anlaß. Georgios hat dem Kaiser (6) einen Brief geschrieben, den Kydones diesem vorgelesen hat. Es handelt sich um ein Gesuch, nach Byzanz zurückkehren zu dürfen. Kydones setzt sich für das Anliegen des alten Freundes ein, und der Kaiser erklärt sich einverstanden unter der Bedingung der Loyalität gegenüber dem

(1) Z. 70 « ὃν τηροίη μὲν ὁ Θεὸς τῇ λόγων ἐρώσῃ νεότητι » will natürlich keine tatsächliche Angabe über das Alter des Georgios machen, der damals schon in vorgerückten Jahren stehen muß, vgl. die grundsätzlichen Überlegungen unten, S. 165, Anm. 2.

(2) *Br. 293*, Z. 70-73.

(3) Vgl. o., S. 162, Anm. 2.

(4) Überschrift von Loenertz: « Domno Georgio Philosopho, peregre degenti ». Auch aus *Brief 344* ergibt sich kein Anhaltspunkt über den Aufenthalt des Georgios

(5) Z. 4-10.

(6) LOENERTZ vermutet in der Anmerkung zu Z. 17, es handle sich um Joannes V. Hätte Kydones hier nicht den Hauptkaiser, sondern den Mitkaiser Manuel gemeint, so hätte er das deutlich gesagt. Loenertz ist hier wohl zu vorsichtig, wenn er ein Fragezeichen setzt. Vgl. a. die nächste Anm.

Kaisertum (1). Dafür sagt er ihm sichere Wohnung in der Hauptstadt und sogar eine finanzielle Unterstützung zu (2). Nach dieser Mitteilung nimmt der Brief jedoch eine überraschende Wendung. Obwohl sich Demetrios in der Sache ganz für den Freund eingesetzt hat, gibt er ihm nun einen persönlichen Rat, der ganz im Widerspruch zu seinen Bemühungen beim Kaiser steht. Ein gewisser Eleutherios hat Kydones berichtet, daß der Philosoph an seinem damaligen, uns unbekannten, Aufenthaltsort ein bescheidenes, aber ausreichendes Auskommen hat. Trotz der Erlaubnis des Kaisers soll er, so meint der Staatsmann, mit dem zufrieden sein, was er in Händen hält, und nicht in Byzanz einer ungewissen Zukunft entgegengehen. Als Grund gibt er an, die Klippen des Anstoßes in der Hauptstadt seien zahlreich. Damit spielt er nicht nur auf die von der offiziellen Linie abweichenden Anschauungen des Freundes an, die er ja selbst zum Teil vertritt, sondern wohl auch auf die unvorsichtige Art, seine abweichende Meinung kundzutun (3). Er tröstet ihn auch über seine derzeitige Umgebung, die er als amusisch und barbarisch beklagt haben soll: den « Schwänen » Platon und Demosthenes gegenüber, die er ja immer bei sich habe (4),

(1) Die Bedingung des Kaisers (Z 31-35) ist wegen ihres grundsätzlichen Charakters von allgemeinerem Interesse und soll daher im Wortlaut zitiert werden: « προσετίθει δὲ μόνον ὡς δέοι καὶ τοὺς παρ᾽ ἡμῖν φιλοσόφους, τῇ βασιλείᾳ τηροῦντας τὴν εὔνοιαν, τοῖς αὐτοῖς τε χαίρειν οἷς καὶ ὁ βασιλεὺς καὶ τοὐναντίον ἐχθροὺς ἡγεῖσθαι τοὺς αὐτῷ πολεμοῦντας καὶ τὰς δι᾽ ἀπορρήτων πρὸς αὐτοὺς ὁμιλίας φυλάττεσθαι· δεινὸν γὰρ εἴ τις χάριν αἰτῶν ἐπιβουλεύοι τῷ δώσοντι ». Die folgende Äußerung des Kaisers, die Kydones im Wortlaut wiedergibt, bezieht sich zweifellos auf die Abreise des Georgios im Jahr 1361, ein Grund mehr für die Annahme, daß hier niemand anders als Joannes V. gemeint ist. Danach muß sich Georgios, als er noch in Byzanz weilte, despektierlich über den Kaiser geäußert haben, was diesem nicht unbekannt geblieben ist. Gleichwohl habe er ihn dafür nicht gestraft und ihn auch nicht zur Abreise gezwungen, und etwas hochtrabend fügt der Kaiser hinzu, er habe sich selbst die Verbannung zuerkannt, geschlagen von den Stacheln des Gewissens (Z. 35-38). Daß hier wohl weniger das Gewissen als die Freiheitsliebe des Georgios ausschlaggebend gewesen ist, wurde oben, S. 151, ausgeführt Vgl a. S. 165-169.

(2) *Br. 344*, Z 40 (ungehinderter Aufenthalt in Byzanz) und Z. 48 f. (Lebensunterhalt; die kaiserliche Aussage hierüber klingt etwas verschwommen; vor allem bleibt der Zeitpunkt in der Schwebe, wann die Auszahlung beginnen soll).

(3) Vgl. die grundsätzlichen Erwägungen auf S. 167 f.

(4) Georgios besitzt offenbar einige Handschriften antiker Autoren

könne ihm Byzanz nur Krähen anbieten. Nochmals betont Kydones, er habe den Rat nur aus Wohlwollen und zum Besten des Freundes gegeben. Die Aufrichtigkeit dieser Versicherung wird durch die erwähnte Stelle im Brief 293 (1) bestätigt. Mit dem Wunsch, der wie ein Abschied klingt, Gott möge ihm in dieser Sache und in allem beistehen, schließt der Brief 344, der letzte der Korrespondenz. Es ist unbekannt, wie der Philosoph auf dies Schreiben reagiert und welche Entscheidung er getroffen hat. Seine Spur verliert sich ebenso unvermittelt im Dunkel, wie sie begonnen hat. Aber der Ausschnitt aus seinem Leben (2), den die Briefe des Kydones vermitteln, gibt doch ein einigermaßen geschlossenes Persönlichkeits- und Charakterbild. Dieses und die Beziehung der beiden Freunde, wie sie sich aus der Korrespondenz ergeben, sollen im folgenden zweiten Teil nun näher gewürdigt werden.

II.

Georgios Philosophos ist zweifellos eine Persönlichkeit von außergewöhnlicher intellektueller Begabung und von weitgesteckten Interessen beseelt. Sein Freund schätzt an ihm seine geistige Eigenständigkeit, seine kompromißlose Wahrheitssuche, aber auch den gewinnenden Zauber, der von seiner Persönlichkeit ausgeht: er hat am Krankenbett des Kydones gesessen und ihm durch die Gesänge der Philosophie die asthmatischen Beschwer-

(1) *Br. 293*, Z. 70-72 Aus der Stelle ergibt sich auch, daß er dem unbestimmten Versprechen des Kaisers, dem Freunde in der Zukunft einen Unterhalt zu gewähren, nicht recht traut. Jedenfalls spricht keine große Zuversicht aus den Worten des Kydones, Georgios werde in Byzanz Hungers sterben müssen In *Br. 344*, Z. 51-66, stehen die oben ausgeführten Ratschläge des Demetrios und seine Abschiedsworte.

(2) Wenn auch das Todesjahr des Georgios nicht zu ermitteln ist, so lassen sich doch Vermutungen über sein ungefähres Geburtsjahr anstellen. Der Ton, den Demetrios ihm gegenüber anschlägt, ist der zwischen etwa gleichaltrigen Freunden; die Kritik des Kydones an der Unbesonnenheit des Freundes wird allerdings eher verständlich, wenn er ein wenig älter ist als Georgios. Andererseits ist Georgios bereits 1348 Arzt; er muß wohl schon in den ersten Jahren seines dritten Lebensjahrzehnts stehen. So läßt sich als ungefähres Geburtsjahr 1325 bestimmen. Aus dem Gesuch des Georgios, nach Byzanz zurückkehren zu dürfen, läßt sich eine gewisse Resignation des Alternden entnehmen.

den erleichtert [1]; seine Briefe sind mit den Musen geschrieben [2]. Die geistigen Interessen beider Freunde liegen auf einer Ebene, und sie sprechen die gleiche « intellektuelle » Sprache, mögen auch ihre Ansichten im einzelnen auseinandergehen. Während Demetrios sich mehr und mehr zur Philosophie der Scholastik, speziell des Thomas von Aquin, hingezogen fühlt, steht Georgios ganz auf dem Boden der Antike und ist erfüllt von der Muse Platons [3]. An dieser Tatsache ändert auch sein « Abstecher » zur römischen Kirche nicht viel. Wie einst die athenischen Philosophen zur Zeit Justinians [4] ist er ein Feind der dogmatischen Enge, die er in Byzanz zu verspüren glaubt. Wie sie sucht er sich eine neue Heimat, in der die philosophischen Ideale wirksam sein sollen [5], und wird in gleicher Weise enttäuscht [6]. Demetrios Kydones, der byzantinische Staatsmann, kennt auch diese Sehnsucht, aber er ist nüchterner und realistischer als der Freund. Von innerer Unruhe getrieben, reist Georgios von Ort zu Ort, durchquert die Meere von Palästina bis zur ligurischen Küste, vielleicht sogar bis nach England [7], und der Daheimgebliebene tadelt den Flug [8] des Freundes in die Ferne, der ihn daran hindert, eine genaue Adresse für seine Briefe zu finden; dahinter verbirgt sich der geheime Neid

(1) *Br. 110*, Z. 41 f.: Br. 33, Z. 36-40. Vgl. a. Br. 30, Z. 30 f.

(2) *Br. 31*, 4 f.

(3) Vgl. *Br. 33* und *Br. 344*, Z. 60 f.

(4) Agathias berichtet im zweiten Buch seines Geschichtswerkes von den Philosophen der Akademie, die unter Justinian I. das byzantinische Reich verlassen und sich zum Perserkönig begeben. Als Grund wird angegeben, die « παρὰ Ῥωμαίοις κρατοῦσα ἐπὶ τῷ κρείττονι δόξα » habe ihnen nicht zugesagt, und sie hätten sich vom persischen Staat etwas wesentlich Besseres erhofft: die gerechte Herrschaft eines Philosophenkönigs im Sinne Platons (AGATH. II, Kap. 30). Der Geschichtsschreiber berichtet im folgenden Kapitel (31), wie enttäuscht sie von dem Land ihrer Träume gewesen und wie sie reumütig in das Reich Justinians zurückgekehrt seien.

(5) *Br. 32*, Z. 14-27. Georgios muß die Erfahrung machen, daß überall nach dem Wort Pindars (PLATON, *Gorg.* 484 b) das Recht von der Gewalt bestimmt wird.

(6) *Br. 32*, Z. 4-7.

(7) Die Erwähnung Britanniens im *Br. 32*, Z. 27 f., kann auch hyperbolischer Ausdruck für die grenzenlose Reiselust des Philosophen sein. Eine Englandreise läßt sich vor *Brief 32* im Leben des Georgios kaum unterbringen. Vielleicht handelt es sich auch nur um einen geäußerten Plan.

(8) *Br. 31*, Z. 27 f., Z. 33; *Br. 97*, Z. 23.

des Vogels im goldenen Käfig, der sein Los freiwillig gewählt hat [1]. Hinzu kommt ein weiterer Gegensatz beider Charaktere: Georgios ist von einem heftigen Temperament geprägt, und trotz seiner Liebe zur Philosophie findet er anscheinend nicht zu der maßvollen Besonnenheit, über die Demetrios jedenfalls in höherem Grade [2] verfügt. Georgios stößt an und gerät in Schwierigkeiten, wohin er auch immer kommt: in Byzanz hat er sich schließlich mit den beiden konträren Gruppen der Lateiner und der Palamiten verfeindet [3], auf Cypern gerät er mit dem Oberhaupt der Kirche, zu der er gerade konvertiert ist, in Streit und kommt in Lebensgefahr [4]; kaum auf Kreta angekommen, wird er schon in einen einheimischen Aufstand verwickelt, und seine Gefangenschaft dort [5] hat er sicher seinem unvorsichtigen Temperament zu verdanken; von der Peloponnes ist er zumindest enttäuscht, wird aber mit seiner Ansicht von dieser "Insel der Seligen » [6] kaum lange hinter dem Berge gehalten haben, und so findet er auch dort keine dauernde Bleibe. In allen diesen Schwierigkeiten steht ihm Kydones zur Seite, rät ihm, wo er raten kann, auch wenn der Freund unwirsch reagiert [7], und hilft ihm, wo er helfen kann [8].

(1) *Br. 31*, Z. 14-26, wird die Sehnsucht des Kydones, ein Leben wie Georgios führen zu können, am deutlichsten. Man beachte vor allem folgende Zeilen: « πῶς οἴει στρέφομαι τὴν ψυχήν, ὑμῖν μὲν φιλοσοφίαν καὶ λόγους καὶ τὸ μετὰ τῆς ἀληθείας ζῆν ἐκ τῆς ἀπραγμοσύνης ὁρῶν προσγινόμενον, ἐμοὶ δ' ἀντὶ τούτων μόγους τε κόπους τε καὶ ἄλλων ἔθνεα κηρῶν, καὶ τὸ μηδεμίαν ἥκειν ἡμέραν μὴ μέγα τι κακὸν ἡμῖν ἐνεγκοῦσαν » (Z. 21 ff.).

(2) Daß auch Demetrios zu Temperamentsausbrüchen fähig ist, zeigt z.B. der sehr scharf gehaltene Brief an den Patriarchen Philotheos (*Nr. 129*). In der Korrespondenz mit Georgios sind es nicht Temperamentsausbrüche, sondern einige « Spitzen », die er verteilt, aus den sich eine gewisse Erregbarkeit ablesen läßt, z.B. *Br. 31*, Z. 26 f. (Anspielung auf den Egoismus des Georgios?); *Br. 33*, Z. 43 f.; *Br. 344*, Z. 52 (Georgios ist ein Gegner unerbetener Ratschläge).

(3) Vgl. oben, S. 154. Über sein Verhältnis zum Kaiser vgl. o., S. 164, Anm. 1.

(4) Vgl. oben, S. 12 f. Daß sein Freund in Lebensgefahr ist, hält zumindest Demetrios nicht für ausgeschlossen: für seine Äußerungen kann ihm von der Inquisition der Feuertod drohen (*Br. 31*, Z. 51 f.).

(5) Vgl. oben, S. 17.

(6) Vgl. *Br. 32*.

(7) Vgl. *Br. 344*, Z. 52.

(8) Darüber besonders *Br. 32*, Z. 36 f.; *Br. 97*, Z. 28-33; *Br. 344*.

Aber das Unglück will, daß wegen der vielen Reisen des Philosophen nicht alle Briefe des Kydones ihr Ziel erreichen, und seinem Unmut über das vermeintliche Schweigen des Freundes gibt Georgios in so unbeherrschter Weise Ausdruck, daß er damit auch das gegenseitige herzliche Verhältnis belastet. Kydones, der das Temperament des Freundes kennt, läßt sich zwar bis zuletzt nicht erbittern und erweist sich auch nach zwanzigjähriger Abwesenheit des Georgios noch als treuer Helfer (1). Aber da sich der Philosoph schließlich von sich aus in Schweigen gehüllt hat, kann auch Kydones die Frenndschaft nicht am Leben erhalten, und sein letzter Brief (Nr. 344) findet nur am Schluß noch einmal zum dem alten herzlichen Ton zurück.

In dem « Philhellenen » (2) Georgios ist eine humanistische Freude am Denken der Antike, speziell an Platon, verbunden mit einer Sehnsucht nach Freiheit und Unabhängigkeit von staatlichem und dogmatischem Zwang, die auch in einem Staatswesen wie Byzanz als ein griechisches Element nicht ganz untergegangen ist. Das Verlangen nach Ungebundenheit, für die das Wanderleben des Georgios symbolischer Ausdruck ist, hat auf anderer Ebene beispielsweise im Volkslied sein Ventil gefunden (3). Das Leben und Empfinden aus antikem und hellenischem Geist steht aber im byzantinischen Zeitalter bereits bei einem Synesios von Kyrene und später wiederholt in einer latenten oder offenen Spannung zum Christentum. Das antike Heidentum platonischer Prägung, das Georgios und wohl auch noch andere « Philosophen » seiner Zeit (4) verklärend als ein Elysion geistiger Unabhängigkeit verstehen, ohne sich freilich vom Christlichen ganz zu lösen (auch die Konversion zur lateinischen Kirche ist in diesem Zusammenhang als Ausbruchsversuch zu sehen), wird erst von einem späteren

(1) Vgl. *Br. 344* und oben, S. 163 f.

(2) *Br. 32*, Z. 19; *Br. 33*, Z. 49. Vgl. o., S. 155, Anm. 4. Vgl. *Br. 184*,23. wo sich Kydones selbst als « φιλέλλην » bezeichnet.

(3) Über den Freiheitsgedanken in der Volksdichtung vgl. z.B. B. Knös, *L'Histoire de la littérature néo-grecque*. Uppsala 1962, 29.

(4) Man darf vermuten, daß Georgios nicht der einzige Vertreter dieses Philosophentyps in seiner Zeit war, vgl. *Br. 344*, Z. 31-35, zit. oben S. 164, Anm. 1, wo der Kaiser grundsätzliche Verhaltensmaßregeln für die Philosophen in Byzanz gibt. Ein solcher Philosoph wäre z.B. Gabrielopulos, falls er nicht mit Georgios identisch ist. Vgl. oben, S. 144 f.

Georgios, Gemistos Plethon, zu einem konsequenten System ausgebaut (1), aber auch bei ihm nur Symbol einer romantischen, nie ganz erfüllbaren Sehnsucht.

Anhang

1. Rekonstruktion der belegbaren Korrespondenz zwischen Kydones und Georgios Philosophos in chronologischer Abfolge.

1) Georgios an Demetrios, erwähnt Br. 31, Z. 4; geschrieben 1362, Frühjahr. Begründung: er muß längere Zeit nach des Georgios Abreise (ca. Sommer 1361, s. o., S. 149, Anm. 3) geschrieben sein, da er bereits Vorwürfe wegen ausbleibender Post des Demetrios enthält (Br. 31, Z. 4 und passim bis Z. 39) und auch die im Br. 31 erwähnten vorausgehenden Reiseerlebnisse des Georgios ihre Zeit erfordern.

2) Demetrios an Georgios = Br. 31 Loenertz; geschr. 1362; Begr.: s. o., S. 149, Anm. 3.

3) G. an D., erwähnt Br. 110, Z. 46 f.; geschr. 1362; Begr.: da Georgios nach Z. 46 f. von Rhodos aus schreibt und zur Peloponnes unterwegs ist, ergibt sich nach S. 149, Anm. 3, als terminus post quem seine Abreise von Cypern, als term. ante quem Brief 110.

4) D. an G. = Br. 110 Loen.; geschr. 1362 nach S. 149, Anm. 3.

5) G. and D., erw. Br. 32, Z. 4, vgl. Z. 7-14; Begleitschreiben für einen gewissen Mamonas (vgl. A. Meliarakes, Οἰκογένεια Μαμωνᾶ [1248-1902], Athen 1902); Meliarakes, S. 33 f., geht auf die Erwähnung eines Mamonas in dem Brief des Kydones ein; seine Datierung ist durch Loenertz und die vorliegenden Ausführungen überholt. Geschrieben zwischen Kydones 110 und 32.

6) G. an D., erw. Br. 32, Z. 4-7, und weitere Anspielungen; enthält Klagen über die Peloponnes; geschr. nach dem Mamonasbrief und vor Kydones 32.

7) D. and G. = Br. 32 Loen.; geschr. vor August 1363 nach S. 16, Anm. 146, da er noch keine Anspielung auf Kreta enthält. Vgl. a. S. 155, Anm. 3.

(1) Vgl. das o., S. 143, Anm. 2, zitierte Buch von Masai. Vgl. zum ganzen Absatz Masai, *ebd.*, 51 f. und 283-299.

8) Zwischen 1362 und 1365 einige Briefe des D. an G. nach Syrien, Cypern, Rhodos und Kreta, die G. nicht erhalten hat und über deren Inhalt nichts bekannt ist (Br. 97, Z. 48 f.). Sollten sich allerdings die Wörter « πολλά », « πλείω » und « οὐκ ἐλάττονα » nicht auf die Zahl, sondern auf die Länge der Briefe beziehen, dann wäre es nicht ausgeschlossen, daß die Briefe Nr. 31, 110 und 32 gemeint wären. Der Brief nach Rhodos (110) wäre allerdings nach der Stelle länger als der nach Cypern (31), was in Wirklichkeit nicht zutrifft. Ferner müßte Br. 32 der nach Kreta sein, was sich aus dessen Inhalt nicht entnehmen läßt. Es spricht also einiges dafür, daß Demetrios im Br. 97 auf sonst unbekannte Briefe anspielt. Man fragt sich allerdings, warum sie nicht erhalten sind, da Demetrios sich ausdrücklich auf den Besitz ihrer « ὑπομνήματα » beruft (Br. 97, Z. 49 f.).

9) G. and D., erw. Br. 97,68; über den Inhalt (Vorwürfe wegen ausbleibender Post) Z. 4 ff.; geschr. Winter 1364/65 (zu Anfang, also noch 1364) nach S. 158, Anm. 4. Br. 97, Z. 20, bezieht sich auf mehrere, Z. 52-55 auf zwei (vgl. S. 157, Anm. 2) Briefe des Georgios, die wenigstens z.T. mit den vorher rekonstruierten identisch sein dürften.

10) D. an G. = Br. 97 Loen.; geschr. Sommer 1365 nach S. 158, Anm. 4.

11) G. an D., erw. Br. 33, 18-20; geschr. 1366 oder etwas später nach Anm. 74.

12) D. an G. = Br. 33 Loen.; geschr. 1366 oder etwas später nach S. 159, Anm. 1.

13) G. an D., erw. Br. 34,4-8; höflicher Mahnbrief; geschr. ca. 1369, da wegen der dazwischenliegenden Korrespondenz einiger Abstand zu Br. Nr. 34 erforderlich ist. (?)

14) D. an G., erw. 34, 9-12, wohl geschr. von Rom oder Venedig, wo sich Kydones von 1369-1371 mit dem Kaiser aufhält; der Brief wird Georgios mit Verzögerung zugestellt. (?)

15) G. an D., erw. Br. 34, Z. 13 f.; geschr. wohl nicht lange vor Br. Nr. 34, also ca. Frühjahr 1371. (?)

16) D. an G. = Br. 34 Loen.; geschr. Sommer 1371 nach den bekannten Lebensdaten des Kydones, da er offenbar kurz nach dessen Rückkehr aus Venedig verfaßt ist (Z. 16-23). Über die Frage, ob der Brief wirklich an Georgios gerichtet ist, vgl. oben, S. 160.

17) Zu den Gabrielopulosbriefen vgl. oben, S. 160 f.

18) G. an Kaiser Joannes V.; erw. Br. 344, Z. 21-23; geschr. etwa 1383 wegen des folgenden Briefes. G. an andere, erw. 344,4 f.

19) D. and G. = Br. 344 Loen.; geschr. 1383 nach S. 162, Anm. 2.

2. Zeittafel: Lebensdaten Georgs des Philosophen

Um 1325 Georgios Philosophos wahrsch. in Thessalonike geb.
1348 G., wohl mit Kydones im Febr. 1347 nach Konstantinopel gekommen, verläßt wegen einer Pest die Stadt für einige Zeit.
ca. 1349-1361 G. vermutlich in Konstantinopel, zumindest in den letzten Jahren.
ca. Sommer 1361 Abreise nach Cypern.
1361-62 Aufenthalt auf Cypern, Abstecher nach Syrien und Palästina.
1362-63 Aufenthalt auf Rhodos und der Peloponnes (Mistra).
ca. 1363-64 Aufenthalt und Gefangenschaft auf Kreta.
ca. 1364 Reise nach Genua.
ca. Herbst 1364 Rückkehr zur Peloponnes.
ca. 1365 G. wiederum auf Reisen.
ca. 1366 G. wiederum auf der Peloponnes.
ca. 1370-71 G. hat seinen Wohnsitz noch auf der Peloponnes, falls Br. 34 Loen. an ihn gerichtet ist.
ca. 1371, 1376 Aufenthalte auf Lesbos??
1383 G. hat seinen Wohnsitz an einem unbekannten Ort, jedenfalls weder in Byzanz noch auf der Peloponnes.

Franz Tinnefeld

Byzantinisch-patristische ostchristliche Anthropologie

(Photius und Johannes von Damaskus)

Wichtige und wertvolle Beiträge zur theologischen Anthropologie finden sich in den marianischen Homilien der patristischen und byzantinischen Theologen. Nicht selten wird in diesen Homilien vom Stammbaum Jesu Christi und von seiner Ahnenreihe gesprochen. Im Zusammenhang damit scheint das Bild auf, das sich der jeweilige Verfasser von der Einheit des Menschengeschlechtes macht. Paulus nennt Christus den « Erstgeborenen unter vielen Brüdern » (Röm. 8,29; vgl. Kol. 1,15; 1 Kor. 15,20). Die Antwort auf die Frage, wie der menschgewordene Sohn Gottes in die menschliche Familie eingesenkt ist, wie alle Menschen seine Brüder und Schwestern werden, lautet: Durch Maria sind wir alle mit Jesus Christus verwandt.

Die natürliche Abstammungsreihe, vom ersten Menschen in entferntester, wohl Jahrhunderttausende zurückliegender Vergangenheit bis zu den Letzten am Jüngsten Tage, läßt auf Grund der natürlichen Kausalität keine Unterbrechung zu. In einem gewissen Gegensatz dazu berichtet die Heilige Schrift des Alten wie Neuen Testamentes wie auch die Überlieferung von Unterbrechungen in der Ahnenreihe Jesu: Der Weitergabe des Lebens standen in Abraham und Sara, in Joachim und Anna, Alter und Unfruchtbarkeit entgegen, in Maria die Jungfräulichkeit.

Im Folgenden soll gezeigt werden, wie je ein hervorragender Vertreter der byzantinischen Theologie, der Patriarch Photius (†um 897), und Johannes von Damaskus (†um 749), den manche als letzten griechischen Vater betrachten, von der Unterbrechung und Wiederanknüpfung der Ahnenreihe Christi berichtet. Den Unter- oder Hintergrund zu diesen Betrachtungen bildet ein ganz

universales Weltbild, eine Zusammenschau der gesamten Weltgeschichte, der Konvergenz der ganzen Schöpfung hin zum Menschen und dann zum Gottmenschen; von der Erschaffung, dem Entstehen des ersten Adam und der ersten Eva bis zur Geburt der zweiten Eva und des zweiten Adam Jesus Christus. Wie schon der erste Mensch Konzentration, Zusammenfassung und Spiegelbild der gesamten Schöpfung war und Bild des Schöpfers (Gen. 1,26-27), eine Welt im kleinen, ein Mikrokosmos, der alle Seinsstufen in sich begreift (das rein Stoffliche, das organische Leben, das Sinnenleben und das Leben des Geistes), so gilt dies in vorzüglichem Maße von Christus, « der alles mit allem erfüllt » (Eph. 1,23), in dem sich nicht nur alle Vollkomenheitsstufen der Menschennatur finden, sondern die Gottheit sich mit der Menschheit verbunden hat. Hier werden zwei Ideen miteinander vereint, die der Antike, d.h. des Menschen als eines Mikrokosmos, und die des Neuen Testamentes von der Zusammenfassung, Rekapitulation aller Dinge in Christus (Eph. 1,10), die von Irenäus, Maximus dem Bekenner, vom Damaszener und später von den palamitischen Theologen des 14. Jahrhunderts weitergeführt wird (1).

Der Gottmensch kam als Erlöser. Nach dem Fall der Menschen kommt die Wiederaufrichtung, die Erhebung; nach der Schöpfung kommt die Neuschöpfung (2). In Gottes Heilsplan, seiner « Ökonomie », läßt sich eine Entwicklung beobachten, ein Aufstieg, ein Fortschritt. Gnade und Natur wirken dabei zusammen, natürlicher Fortschritt und wunderbares Eingreifen Gottes (3).

Für die Anthropologie des Patriarchen Photius kommt vor allem Homilie 9 in Frage, die auf das Fest Mariä Geburt gehalten

(1) Über dieses Thema siehe u.a. M. JUGIE A.A., *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, Band II, Paris 1933, S. 676-686; außerdem unsere Studie *Theologi Palamitae saeculi XIV de mediatione B. M. Virginis*, im Sammelwerk *De Mariologia et Oecumenismo*, Rom 1962, S. 355-422.

(2) Es ist die « πλάσις » und die « ἀνάπλασις »; z.B. bei JOHANNES VON DAMASKUS, 6. Homilie, *1. Homilie auf Mariä Geburt*, Num. 5: PG 96, 668D.

(3) Es lohnt sich die Mühe, das alte Weltbild mit dem modernen des Evolutionismus oder Transformismus zu vergleichen, das eines Photius oder Johannes von Damaskus mit dem eines Vladimir Solov'ev — oder gar eines westlichen Denkers wie Pierre Teilhard de Chardin.

wurde [1]. Geben wir zuerst ihren Inhalt an, um diesen nachher theologisch zu erörtern:

Christi Geburt setzt Mariä Geburt voraus [2]. Das Fest Mariä Geburt ist daher Wurzel, Quelle und Grundlage aller anderen Feste [3]. Maria, die Jungfrau-Mutter, wird von einer unfruchtbaren Mutter geboren. « Die Fesseln der Unfruchtbarkeit [in Anna, Marias Mutter] werden gelöst; und die Riegel der Jungfräulichkeit [in Maria] werden versiegelt » [4]. Eine Geburt ohne Mann ist wunderbar; aber auch die Geburt aus einer wegen des vorgerückten Alters Unfruchtbaren übersteigt die Gesetze der Natur [5].

Wie ist aber die Geburt aus einer Unfruchtbaren möglich? Nur, wer glaubt, ist des Wunders würdig. Haben wir nicht das Beispiel der Geburt Isaaks aus der unfruchtbaren Sara? Wenn Annas Mutterschaft Schwierigkeiten bereitet, warum nicht noch mehr die Saras, da diese viel früher gelebt hat? Wer das erste Beispiel nicht für wahr hält, schneidet die Wurzeln ab, aus denen der Zweig lebt [6]. Nun aber ist die Geburt aus einer Unfruchtbaren, Betagten, nicht natürlich zu erklären. Photius fragt daher seine Zuhörer: « Was zwingst du die Gnade, der Natur zu dienen, wo doch die Gnade immer Herrin der Natur ist? » [7]. « Findest du es annehmbar, daß Adam aus Staub gebildet und ohne Zeugung hervorgebracht worden ist? Findest du es annehmbar, daß Eva ohne (körperliche) Vereinigung entstanden und aus der Seite (des Adam) hervorgegangen ist? » Das Entstehen und Hervorgehen der Menschen hält eine andere Ordnung ein, so daß ihr (d.h. Adams und Evas) Entstehen nicht Werk der Natur ist [8]; doch verstößt es auch nicht gegen die Natur («παρὰ φύσιν») [9], weil

(1) Die neueste Ausgabe der Homilien des Photius hat besorgt Basileios LAOURDAS, *Φωτίου Ὁμιλίαι*, mit Text, Einleiung und Anmerkungen, Thessaloniki 1959. Homilie 9 findet sich auf S. 89-98; mit lateinischer Übersetzung bei Migne PG 102, Kol. 547-562; nur in Übersetzung bei Cyril MANGO, *The Homilies of Photius Patriarch of Constantinople, English Translation. Introduction and Commentary*, Cambridge, Massachusetts 1958, S. 164-176.

(2) Hom. 9, Num. 1-2: LAOURDAS, a.a.*O.*, S. 89-90: MANGO, S. 164-165. Über den Zusammenhang der christlichen Feste des Herrn und seiner Mutter siehe auch die Rede des JOHANNES VON EUBÖA, eines jüngeren Zeitgenossen des Damaszeners, *Auf die Empfängnis der Gottesmutter*, PG 96, Kol. 1459-1500; 1473B-1476B; 1497C ff.

(3) Num. 2, LAOURDAS, S. 89-90; MANGO, S. 165.

(4) Num. 3, LAOURDAS, S. 90-91; MANGO, S. 165-166.

(5) LAOURDAS, S. 90-91; MANGO, S. 166.

(6) Num. 4, LAOURDAS, S. 91; MANGO, S. 167.

(7) Num. 5, LAOURDAS, S. 91,29-30.

(8) LAOURDAS, S. 91-92.

(9) Ebenda, S. 92,3.

Beginn, Ursprung, Prinzip (« ἀρχή ») der naturgemäßen Gestaltung des Menschen («τῆς κατὰ φύσιν τῶν ἀνθρώπων συστάσεως») [1] und so Werk des göttlichen Ratschlusses und der göttlichen Macht. Wenn Gott das Wunderbare zu schaffen vermag, soll er der Unfruchtbarkeit gegenüber ohnmächtig sein? Kein Jude wird daran zweifeln; nur, wer Grieche, d.h. Heide ist, wer heidnische Gesinnung und Ansicht teilt, wird dies tun («τις τῶν Ἕλληνα νοῦν καὶ γνώμην κεκτημένων») [2].

Im Folgenden will Photius die Unsinnigkeit der heidnischen Fabeln dartun, die vom Ursprung und von Umgestaltungen des menschlichen Lebens auf Erden erzählen. Einige behaupten, die Menschen entstünden aus der Fäulnis; andere, unsere Vorfahren seien aus Drachenzähnen wie aus einem Mutterleib hervorgegangen; andere, aus Steinen seien Menschen geworden; andere führen die eigene Abstammung zurück auf Ameisenblut. Dies alles ist jedoch leeres Geschwätz und entbehrt jeder Begründung durch Gnade — d.h. hier durch Offenbarung von Seiten Gottes —, durch Vernunft, Natur, Sinneswahrnehmung, Meinung anderer, ja im Grunde auch dessen, der so etwas vorbringt [3]. Wer derartiges behauptet, ist so weit unter die Natur gesunken, « wie wir über der Natur stehen » (« ὅσον ἡμεῖς ἄνω τῆς φύσεως») [4]. Darf man mit Ehre und Bewnnderung umgeben, was gegen die Natur ist und was sich nicht beweisen läßt, und zugleich durch Rede und Trug erschüttern wollen, was Vernunft und Natur und Lob («αἰνέσεως») übersteigt, wie die Wunder, die durch das Wirken der Vorsehung (« τῆς Προνοίας οἰκονομούσης ») [5] an den Gräbern der Martyrer geschehen [6]?

Sind nicht Leidenschaft, Alter, ja selbst Jugend stärker als die Natur? Gerade die zu große Jugend hindert daran, Vater zu werden. Wenn nun das Erleiden stärker ist als die Natur, liegt dann nicht die Ursache in einem anderen Erleiden und Überschaum (« περίττωμα », Überfluß, Überrest) der Natur? Macht nicht die Gnade, die die Natur geschaffen hat, sie besser? Das Alter trocknet die Quellen der Zeugungskraft aus. Aber sollte der Bildner, was alt geworden, nicht fruchtbar machen, nicht tränken können [7]? Kann der Schöpfer nicht die ursprünglichen Grenzen der Natur mit Leichtigkeit wiederherstellen [8]?

Ganz anders verhält es sich mit den Metamorphosen, Umbildungen, Umformungen, Umgestaltungen (« μεταπλάσεις ») [9], die Photius

(1) S. 92,3-4.

(2) S. 92,11-12.

(3) Num. 6, LAOURDAS, S. 92,18ff.

(4) Ebenda, S. 92,31-32.

(5) Ebenda, S. 93,2.

(6) S. 92-93.

(7) S. 93,10-11.

(8) Ebenda, S. 93,13-14.

(9) S. 93,16.

nun aufzählen will. Er nennt sie, wohl ironisch, « ehrbar, erhaben » (« σεμναί »), d.h. « vornehmtuend », « anmaßend » (1). Man erzählt, aus Menschen seien Espen entstanden, aus deren « Augen » der sagenhafte Bernstein hervorquillt. Man erzählt von Verwandlungen in einen Lorbeerbaum, in eine Palme, in eine Nachtigall oder Schwalbe, in einen singenden Schwan oder Eisvogel; man erzählt von menschenfreundlichen Delphinen. Photius erwähnt auch den « androgynen » Tiresias (2). Man erzählt, ein unglückliches Mädchen habe durch die Kraft ihrer Liebe schwimmende Stiere über das Meer gelenkt. Man erzählt, daß Götter sich auf vielen Wegen fern vom Olymp herumgetrieben hätten (3). Weiteres will Photius übergehen, weil es sich nicht geziemt, « der Salbe des Glaubens den Schmutz des Irrtums beizumischen » noch auch « an der strahlenden Frömmigkeit durch die Finsternis der Gottlosigkeit zu freveln ». All diese Possen und Fabeln läßt Photius beiseite und kehrt zum Gegenstand seiner Homilie zurück (4).

« Senden wir Dankeshymnen empor, weil Adam neu gebildet («ἀναπλάττεται») und Eva miterneuert («συνανακαινίζεται») und der Fluch gelöst wird und unsere Natur die Totenmaske der Sünde und das Kleid aus Fellen (Gen. 3,21) ablegt und zur ursprünglichen Würde der Herrenbildes umgestaltet wird (« ἀναμορφοῦται »). Senden wir Dankeshymnen empor und stellen wir das ganze Volk in Chören auf, weil die Jungfrau, hervorgehend aus unfruchtbarem Schoß, den natürlicherweise unfruchtbaren Mutterschoß heiligt und das Unfruchtbare durch ein Pfropfreis zur Fruchtbarkeit der Tugenden veredelt. Denn dadurch, daß sie dem Herrn und Landmann aller Dinge die Ströme ihres unbefleckten Blutes zur Benetzung der ganzen ausgetrockneten Masse geliehen hat, erhält sie mit Recht den Segen der Fruchtbarkeit. Eine Leiter, die zum Himmel hinaufführt, wird errichtet; die irdische Natur übersteigt die eigenen Grenzen und siedelt sich an in der himmlischen Bleibe. Der Thron des Herrn wird auf Erden bereitet; was auf Erden ist, wird geheiligt, und die Bewohner des Himmels werden mit uns versammelt » (5).

Noch einmal verweist Photius auf die wunderbare Erschaffung des Menschen: « Bewogen durch unsagbaren Reichtum an Menschenliebe hat Gott ursprünglich den Menschen gebildet (« ἔπλασε ») als

(1) S. 93,15.

(2) Teiresias, zur Zeit des Königs Ödipus, der blinde Seher von Theben, von dem erzählt wird, er sei 7 Jahre lang eine Frau gewesen; in einem lüsternen Streit zwischen Zeus und Hera über die Frage, ob der Mann oder die Frau mehr Lust aus der Liebe ziehe, habe er sich zuungunsten des Mannes ausgesprochen und sei dafür von Hera geblendet worden. MANGO, S. 171 mit Anm. 34; LAOURDAS, S. 93,18-25.

(3) LAOURDAS, S. 93,25-27.

(4) S. 93,28-94,3.

(5) Num 7, LAOURDAS, S. 94,22-95,3.

seiner eigenen Hand Gebilde («χειρὸς οἰκείας πλάσμα»), ihn dazu begnadend, das Bild des Bildners zn tragen («εἰκόνα φέρειν χαριτώσας τοῦ πλάσαντος »). Dadurch hat Gott die edle Abkunft des Fleisches wie des Geistes kundgetan » (1). Dem Menschen bereitet Gott das Paradies: « Dort weist der Bildner dem Kunstwerk der Hand des Herrn eine Wohnung an («'Εν τούτῳ τῆς δεσποτικῆς παλάμης ὁ πλάστης ἐγκατοικίζει τὸ φιλοτέχνημα») und setzt ihn ein zum Herrn über alle Dinge... Dann aber stellte er vor ihn eine Gefährtin («σύνοικον»), entbunden aus der Seite dessen, der in unaussprechlicher Weise entstanden war, damit sie ihn, den Entleiher, aus dem sie genommen war, als Haupt anerkenne und zu ihm hinblicke, bedenkend, was sie (ihm) schuldete, damit sich durch das Band der Natur auch das Band ihrer Eintracht im Lebenswandel festige » (« καὶ τῷ συνδέσμῳ τῆς φύσεως ὁ τῆς ὁμονοίας αὐτοῖς ἐμπολιτεύοιτο σύνδεσμος ») (2).

Gott überließ aber den Menschen, den er geschaffen, nicht sich selbst; hatte er doch in ihn seine Ehre gesetzt («τὸ πλάσμα, ... ὅπερ φιλοτιμούμενος ἔπλασεν») (3). « Deshalb hielt die eine Dreifaltigkeit sozusagen bei sich selbst eine Ratsversammlung ab (« πρὸς ἑαυτὴν ἡ τῆς Τριάδος ἑνότης, εἰ θέμις εἰπεῖν, ἐκκλησιάσασα » (4) — darf man doch von der Wiederherstellung sagen, was bei der Schöpfung gesagt worden ist: ' Laßt nns den Menschen nach unserem Bild und Gleichnis machen ' (Gen. 1,26) — und beschloß in ein und demselben Ratschluß (« τῷ ἑνιαίῳ τῆς γνώμης βουλήματι ») die Neubildung des zertrümmerten Gebildes » (« τὴν ἀνάπλασιν τοῦ συντριβέντος διετίθετο πλάσματος ») (5). Nach dem Sündenfall suchte Gott einen Menschen unserer Natur, der vollkommen das Gesetz beobachtete und so dem Menschengeschlecht als Vorbild zur Nachahmung dienen könnte (6). Es war also notwendig («ἔδει»), daß einer aus der Dreifaltigkeit Mensch würde, um eine Entsprechung herzustellen zwischen dem Gebilde («τὸ πλαστούργημα») und der Neubildung («τὸ ἀνάπλασμα») (7). Er mußte unten auf Erden Sohn werden, wie er dies oben aus dem Ewigen stets gewesen ist. Unter die Menschenkinder aber konnte er nur gerechnet werden durch Fleischwerdung; Menschwerdung hinwiederum ist nicht möglich ohne Erzeugung, Empfängnis und Bereitung im Schoße einer Mutter. Daher mußte die Mutter bereitet werden;

(1) Num. 8, LAOURDAS, S. 95,9-12.

(2) S. 95,17-23.

(3) S. 96,13-14.

(4) S. 96,15-16.

(5) S. 96,18-19; MANGO, S. 173-174, Anm. 44. Man vergleiche die Betrachtung des hl. IGNATIUS VON LOYOLA über die Menschwerdung im *Exerzitienbüchlein*: Die erste Vorübung [102] spricht vom Ratschluß der drei göttlichen Personen, der heiligsten Dreifaltigkeit, von Ewigkeit her, das Menschengeschlecht zu erlösen.

(6) LAOURDAS, S. 96,21 ff.

(7) Ebenda. S. 96,26-28.

und « sie mußte Jungfrau sein, damit, wie aus der jungfräulichen Erde der erste Mensch gebildet worden war, so auch aus einem jungfräulichen Schoß die Neubildung ins Werk gesetzt würde und damit man bei der Geburt des Schöpfers nicht einmal eine Beimischung rechtmäßiger Lust bemerken könnte. Denn Gefangener der Lust war der, den der Herr dadurch befreien wollte, daß er die Geburt auf sich nahm » (1).

Würdige Mutter Gottes war Maria, die wunderbar (« παραδόξως ») aus Joachim nnd Anna, der unfruchtbaren Wurzel, hervorgesproßt ist, deren Geburt das Wunder des größten Geheimnisses, das der Geburt des Logos im Fleische, einleitet (2). Sie, die von Geburt an rein war an Leib nnd Seele und Gedanken, mußte zur Mutter des Bildners vorausbestimmt werden (3). « Sie, die auf wnnderbare Weise aus unfruchtbaren Lenden hervorgegangen war und die die Schmach ihrer Erzeuger hinweggenommen hat, mußte auch die Minderung der Vorfahren wieder ausgleichen. Wiedergntmachen mußte nämlich die Nachkomme die Niederlage der Vorfahren, sie, die den Retter ohne Mann erzeugt und ihn mit einem Leib umkleidet hat» (« τοῦτον σωματουργήσασα ») (4). « Sie, die sich ein für allemal purpurn gefärbt durch Untertanchen in jungfräulichem Blut, mußte dem Allkönig als Purpurmantel dienen » (5). « Ans dem verödeten nnd unfruchtbaren Mutterschoß geht der heilige Berg hervor, aus dem ohne Zutun der kostbare Eck-Stein Christus unser Gott herausgebrochen worden ist » (6). « Doch du, o Jungfrau und Mutter des Logos, meine Ver-

(1) S. 97,4-9. PHOTIUS spricht klar über die Erbsünde in der Homilie 9, *Auf Mariä Geburt*, Num. 7, Laourdas, S. 94,4-25. Er spricht von der Erbsünde in der Mehrzahl (S. 94,4-5), die auf « Adam zusammen mit Eva » (S. 94,8) zurückgeht. « Denn durch sie ist der Same (« ἡ σπορά ») der Sünde gänzlich mit dem (Menschen-)Geschlecht verwachsen und hat es unecht gemacht/hat es verfälscht » (S. 94,11-13); vgl. auch S. 96,19 ff. (oben, S. 177). Zur Lehre des JOHANNES VON DAMASKUS über die Erbsünde siehe *De fide orthodoxa*, Buch III, Kap. 14: PG 94, 1045A, und M. JUGIE in seiner (oben S. 173, Anm. 1) angeführten *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, Band II, S. 568-582, besonders 578-582.

(2) Num. 10, LAOURDAS, S. 97,10-15.

(3) Die Konvenienz oder Notwendigkeit, daß Maria wegen ihrer Reinheit Mutter Gottes werden müsse, wird dann später bei dem palamitischen Theologen Nikolaus Kabasilas derart übersteigert, daß er der Sache nach eine durch Maria bewirkte Vorerlösung des Menschengeschlechtes annimmt. Siehe darüber im Artikel *Theologi Palamitae* usw. (oben S. 173, Anm. 1), S. 371 ff.; 382 ff.

(4) LAOURDAS, S. 97,21-25.

(5) Ebenda, S. 97,29-31.

(6) Vgl. *Dan.* 2,34-35 und 45; *Is.* 28,16; *1 Petr.* 2,6; *Eph.* 2,20. LAOURDAS, S. 98,1-3.

söhnung und Zuflucht, die wunderbar aus unfruchtbarem Ackerland geboren bist und wunderbarer uns als Frucht die Ähre des Lebens gebracht hast, tritt ein bei deinem Sohn und unserm Gott! » (1).

Die Art, wie Photius die Geschlechterreihe der Menschen sieht, von Adam und Eva bis Maria und Jesus Christus, läßt sich in der östlichen theologischen Überlieferung vor und nach Photius, zur Zeit der Patristik und der späteren Blüte der byzantinischen Theologie, bis in die neueste Zeit belegen. Wir können sie wie folgt skizzieren:

Der biblische Bericht von der Schaffung der ersten Menschen wird wörtlich genommen (2): Adam, der erste Mensch, wird durch besonderen Eingriff Gottes aus dem Staub der Erde gebildet, aus der « jungfräulichen » Erde (3), d.h. aus dem leblosen Stoff, ohne Mannessamen oder organische Keimzellen. Gott haucht dem Stoff eine unsterbliche Seele ein. Eva, die erste Frau, wird ohne Mutterschoß, aus dem ersten Mann allein gebildet. Vom ersten Menschenpaar stammen alle übrigen Menschen ab, wie es Paulus in seiner Areopagrede zn Athen ausgesprochen hat (Apg. 17,26).

Die menschliche Ahnen- und Abstammungsreihe setzt sich lückenlos fort. Doch gilt dies nicht nnter jeder Rücksicht von der Ahnenreihe Jesu Christi. Diese Ahnenreihe ist — natürlich betrachtet — mehr als einmal unterbrochen und durch besonderes, wunderbares Eingreifen Gottes zusammengeknüpft worden. In drei Fällen, auf die Photius hinweist (4), ist dies nach biblischer oder außerbiblischer Überlieferung geschehen (5):

1. Gott schenkt dem hundert-jährigen Abraham aus der neunzigjährigen Sara den Sohn der Verheißung, Isaak (Gen. 15,1-6; 17,15-22; *17,17*; 18,9-15; 21,1-8). Natürlicherweise ist

(1) Num. 12, LAOURDAS, S. 98,23-26.

(2) LAOURDAS, S. 91,30 ff.; 95,9-12 und 17-23.

(3) LAOURDAS, S. 97,4 ff.

(4) LAOURDAS, S. 91,19-25; 90,20-21; 97,31-33.

(5) Andere biblische Erzählungen einer Geburt aus unfruchtbarer Mutter — wie die Geburt des Samson (*Richter*, Kap. 13), des Samuel (*1 Sam.* Kap. 1) oder des Vorläufers Johannes (*Lk.* 1,11 ff.) — betreffen nicht die Ahnenreihe Christi. Photius hätte aber auch hinweisen können auf die kinderlose Rebekka innerhalb der Ahnenreihe Christi (*Gen.* 25,20-21). — Johannes von Euböa erwähnt die Geburt Isaaks aus Sara, Jakobs aus Rebekka, Josephs aus Rachel, Samuels aus Anna, Samsons aus der Frau des Manue: PG 96,1472B-C.

hier die Geschlechterabfolge unterbrochen und wird nur durch Gottes unmittelbares Eingreifen fortgesetzt. Abraham und Sara sind beide wegen ihres Alters zeugungsunfähig, wie es die Schrift ausdrücklich sagt (Gen. 16,17; 18,11-12; 21,2,7). Da Abram zu Abraham wird, d.h. zum Stammvater zahlreicher Nachkommenschaft, vieler Völker (Gen. 13,14-18; 15,1-6; 17,1-8), zahlreich wie die Staubkörnchen der Erde (Gen. 13,16) oder wie die Sterne am nächtlichen Himmel (Gen. 15,5), so will Gott zeigen, daß zur Verwirklichung dieser Verheißung die rein natürlichen Fähigkeiten des Menschen nicht hinreichen. « Ist etwa für den Herrn irgend etwas unmöglich? », fragt Gott den Abraham (Gen. 18,14).

2. Maria, die Mutter Jesu Christi, des Sohnes Gottes, wird aus einer unfruchtbaren Mutter geboren (1). Ein unfruchtbarer Mutterleib und erstorbene Lenden (« νηδὺς ἄγονος καὶ λαγὼν νεκροθεῖσα ») (2) bringen unerwartet Frucht hervor.

Nicht klar ist bei Photius, ob das « Οἷς γὰρ ..., τούτοις » (3), « Denen nämlich der unfruchtbare Schoß hervorgebracht hat », sich auf Joachim und Anna bezieht oder allein auf Anna, von der gesagt wird, sie sei « unfruchtbar infolge des Greisenalters » (« στεῖρα μετὰ γῆρας ») gewesen (4). Wenn sie « alt » genannt wird, kann man annehmen, daß es der Mann ebenfalls war; aber war er deshalb auch selbst unfruchtbar? Anschließend wird noch gesagt: « Vater des Kindes [Maria] heißt Joachim » (5); und: « Jugend hat keine Blüte getragen; aber das Greisenalter treibt einen Sproß » (6).

Der Hinweis des Photius auf den Präzedenzfall der Sara (7) scheint einzuschließen, daß es sich bei Joachim und Anna um das gleiche handelt wie bei Abraham und Sara, d.h. daß die Unfruchtbarkeit beiden Eltern zuzuschreiben ist. Die Worte: « Das Alter trocknet die Quellen der Zeugungskraft aus » (8) lassen sich auf Joachim wie auf Anna beziehen; ebenso die über Maria gesagten Worte, daß sie wunderbar hervorgesproßt ist aus Joachim und Anna, der unfruchtbaren Wurzel (« ἡ ἐξ Ἰωακεὶμ καὶ Ἄννης τῆς ἀκάρπου ῥίζης παραδόξως βλαστήσασα ») (1); ebenso: « Sie, die aus unfruchtbaren Lenden in wunderbarer Weise geboren wurde (« τὴν ἐξ ἀγόνων λαγόνων παραδόξῳ λόγῳ τεχθεῖσαν ... ») » (2).

(1) LAOURDAS, S. 90,20-21.
(2) S. 90,23.
(3) S. 90,23-24.
(4) S. 90,27-28.
(5) S. 90,31.
(6) S. 91,6-7.
(7) S. 91,19-25.
(8) Num 6, LAOURDAS, S. 93,10-11.

Photius berichtet von Marias Entstehen aus unfruchtbaren Eltern, ohne eine Quelle dafür anzuführen. Er übernimmt einfach die Daten der östlichen Überlieferung, deren Inhalt er behandelt, als ob es sich um Wahrheiten handle, die aus göttlicher Offenbarung stammen und deshalb notwendig zu glauben sind. Tatsächlich folgt er hier dem Bericht des apokryphen Jakobusevangeliums (3). Mit historisch-kritischen Mitteln läßt sich jedoch nicht entscheiden, was an diesem Bericht des Jakobusevangeliums, der von manchen Vätern angenommen wird, im einzelnen wahre Überlieferung ist und was der frommen Phantasie des Verfassers zugeschrieben werden muß.

3. Jesus Christus, der Sohn Gottes, stammt aus einer jungfräulichen Mutter, die an sich und aus sich als Jungfrau nicht gebären kann. In Marias Jungfräulichkeit liegt ein unüberbrück-

(1) S. 97,12-13.
(2) S. 97,21-22.
(3) Émile DE STRYCKER S.J., *La forme plus ancienne du Protévangile de Jacques*, Brüssel 1961, S. 64-69; 68-85. Die Erzählung ist an manchen Stellen reichlich dunkel, so über die wirkliche Vaterschaft des Joachim. — JOHANNES VON EUBÖA sagt: « Joachim und Anna verlangten nach (Leibes-)Frucht in Menschengestalt (« καρπὸν ἀνθρωπόμορφον ») und erhielten die samenlose Muschel (« τὴν ἄσπορον κόχλον »), die die himmlische und kostbare Perle gebären wird, Christus unseren Gott ». PG 96, 1465A. GERMANUS VON KONSTANTINOPEL (†733) spricht in seiner *Homilie über die Darstellung der heiligsten Gottesmutter* davon, daß von Joachim und Anna die Schmach der Kinderlosigkeit (« τὸ τῆς ἀπαιδίας ὄνειδος ») hinweggenommen und « ἀτεκνία » mit « εὐτεκνία » vertauscht worden sei: PG 98,293B-C. ANDREAS VON KRETA (†740) sagt in einem *Kanon auf die Empfängnis der hl. Anna*, Maria sei empfangen und geboren worden « καὶ ἐξ ἐπαγγελίας μὲν, ἐξ ἀνδρὸς δὲ συναφείας καὶ σπορᾶς » (PG 97,1313A). TARASIUS VON KONSTANTINOPEL (†806) sagt in seiner *Homilie auf die Einführung der Gottesmutter in den Tempel*, PG 98,1481-1500, die Unfruchtbarkeit klar sowohl von Joachim aus (« μὴ ἔχοντος δὲ σπέρμα αὐτοῦ, ἀλλ᾽ ὄντος ἄπαιδος »), PG 98,1484B, als auch von Anna (« τὸ τῆς νεότητος ἄνθος εἰς γῆρας ἐλάσασα, στεῖρα διέμενε πάντα τὸν χρόνον »), 1484D; er spricht von Mariä Empfängnis als « ἐκ θελήματος σαρκὸς καὶ ἐκ θελήματος ἀνδρός » (Joh. 1,13).

bares Hindernis für die Fortsetzung der Ahnenreihe von Adam über Abraham und Sara zu Jesus hin. Dies scheint Photius sagen zu wollen mit den Worten: « Der Riegel der Jungfräulichkeit wird versiegelt » (« τῆς παρθενίας τὰ κλεῖθρα σφραγίζεται ») (1). Wie dies scheinbar unüberwindliche Hindernis durch Gottes Allmacht überwunden wurde, erzählt das Evangelium (Mat. 1,18-25; Lk. 1,26-38) (2).

Theologische Bedeutung hat der Umstand, daß Photius gerade dort einen Zusammenhang sieht, wo dieser in der natürlichen Geschlechterabfolge unterbrochen ist. Dieser Zusammenhang besteht jeweils zwischen der Unfruchtbarkeit und dem Ungenügen der Natur einerseits und andererseits der Ergänzung des Ungenügens durch « die Gnade » und der sich aus dieser Gnade ergebenden Frucht. Dieser Zusammenhang wird festgestellt bei der Erschaffung Adams und Evas, im Falle Joachims und Annas, wie auch ganz besonders im Falle Marias der Mutter des Gottmenschen.

Die « jungfräuliche Erde » aus sich ist nicht hinreichend oder fähig, einen lebendigen Menschen hervorzubringen. Auch das Entstehen Evas aus Adam kann man nicht einem Naturgesetz zuschreiben («λόγῳ φύσεως») (3). Die Erschaffung Adams ist, wie die Bildung Evas, nicht Werk der Natur; doch ist das eine wie das andere auch nicht gegen die Natur (4). Wir stehen hier am Anfang der natürlichen Fortpflanzungsordnung der Menschen (5). Sie ist Werk des göttlichen Ratschlusses und der göttlichen Macht (6): « Bewogen durch unsagbaren Reichtum an Menschenliebe hat Gott zu Anfang den Menschen gebildet: als seiner eigenen Hand Gebilde und ihn begnadend, das Bild des Bildners zu tragen, wovon das eine den Adel des Fleisches, das andere den des Geistes zum Ausdruck brachte » (7). Photius will sagen: Das besondere Eingreifen Gottes bei der Schaffung des Menschen offenbart zuerst das Ungenügen des Stoffes, der Materie, der « jungfräulichen

(1) Laourdas, S. 90,22-23.
(2) Laourdas, S. 90,26-27; 94,29-32; 96,26-97,9; 97,10-15 und 21-25, 29-31; 98,1-3 und 23-26.
(3) Laourdas, S. 91,32.
(4) Ebenda, S. 92,2-3.
(5) Ebenda, S. 92,3-4.
(6) S. 92,4.
(7) S. 95,9-12.

Erde » (1), des « Staubes der Erde », aus dem Gott den Menschen bildete (Gen. 2,7), dann aber den doppelten Adel des Menschen, der dem Leibe nach « Gottes eigener Hand Gebilde » ist (2), dem Geiste nach aber « Bild des Bildners » (Gen. 1,26-27; vgl. 2,18-25), eben sein « Kunstwerk » (3). Je unzulänglicher der Erdenstaub ist, aus sich den Menschen hervorzurufen, um so notwendiger ist ein unmittelbares Eingreifen Gottes und um so vornehmer und edler ist das Ergebnis: Gottes Kunstwerk aus Leib und Seele, aus Stoff und Geist. Der ganze Mensch ist unmittelbar Gottes Gebilde; er trägt Gottes Bild, der Menschengeist als Gottes Bild verrät seinen besonderen Adel. Bild Gottes zu sein, sein Bild zu tragen, macht den Reiz des Menschen aus, seine Anmut, ist Geschenk der Gnade. Gott « begnadete » (« χαριτώσας ») (4) den Menschen dazu, sein Bild zn werden und zu sein. Handelt es sich hier um eine Gabe der Natur oder um weit mehr? Photius hatte vorher gesagt, daß die Schöpfung des ersten Menschen, der ersten Menschen, *nicht* Werk der Natur gewesen sei, aber auch nicht gegen die Natur (5). Er unterscheidet zwei Phasen: 1. die Schaffung des Menschen als « Prinzip/Anfang der natürlichen Zusammenstellung/Anordnung/Gestaltung der Menschen » (« ἀρχὴ τῆς κατὰ φύσιν τῶν ἀνθρώπων συστάσεως ») (6); 2. « die aufeinanderfolgende Vermehrung und Erzeugung, die eine andere Ordnung im Hervorgehen einhält » («ἡ κατὰ διαδοχὴν τῶν ἀνθρώπων αὔξησίς τε καὶ γέννησις ἄλλην τάξιν τῆς προόδου διασῴζουσα») (7). Demnach ist die erste Phase zwar Anfang der natürlichen Ordnung, aber übersteigt selbst die Natur, während die zweite Phase natürlich ist; aber natürlich auf mehr als natürlicher Grundlage. Wenn man überdies bedenkt, daß — abgesehen vom Sündenfall — die zweite Phase der « natürlichen » Vermehrung und Erzeugung das Weitergeben des « gnadenhaften » (« χαριτώσας ») Bildes Gottes an die Nachkommen miteinschließt, so ist ersichtlich, daß auch die zweite Phase nur relativ natürlich genannt werden kann, insofern sie die normale Fortpflanzungsordnung darstellt, in der Gott mit der

(1) S. 97,5.
(2) S. 91,30; 95,10 und 17.
(3) S. 95,17-18.
(4) Laourdas, S. 95,10.
(5) S. 91,32; 92,2-3.
(6) S. 92,3-4.
(7) S. 91,32-92,2.

natürlichen Zeugung die Weitergabe seines Bildes als selbstverständlich verknüpft hat (vgl. Gen. 4,1; 4,25; 5,1: « Als Gott den Menschen schuf, erschuf er ihn als Gottes Ebenbild. Als Mann und Frau erschuf er sie, segnete sie und gab ihnen den Namen Mensch, als sie erschaffen waren ». 5,3: « Adam wurde Vater eines Sohnes, der ihm ähnlich, nach seinem Bilde war. »).

Auf den Präzedenzfall zum Fall Joachims und Annas, d.h. auf das, was die Schrift von der Geburt Isaaks erzählt, kommt Photius nur ganz kurz zu sprechen (1). Er sagt eigentlich nur, daß davon das gleiche gilt, ja noch mehr, da es früher geschehen ist.

Die Geburt Marias von betagten Eltern und aus einer unfruchtbaren Mutter bildet den eigentlichen Gegenstand der vorliegenden Homilie und wird deshalb ganz eingehend behandelt. Charakteristisch ist hier, daß Photius die Betrachtung der Geburt Marias aus Joachim und Anna sogleich aufs engste mit der Geburt Jesu aus Maria verbindet, ja mit der Geburt der Gläubigen aus dem Schoß der Kirche. « Heute werden die Fesseln der Unfruchtbarkeit gelöst, und der Riegel der Jungfräulichkeit wird versiegelt » (2). Anna war durch ihre Unfruchtbarkeit gefesselt, sie war unfähig zu gebären. Die Lösung, die Beseitigung dieses Hindernisses ermöglicht, daß Anna Mutter wird, Mutter Marias, die aber Jungfrau ist und bleibt und so scheinbar dem Mutterwerden ein ebensogroßes oder noch größeres Hindernis in den Weg legt. Aber auch dieses Hindernis wird durch Gottes Allmacht beseitigt (Gen. 18,14; Lk. 1,37). Das Gebären ohne Mann und die Bewahrung der Jungfräulichkeit nach der Geburt des Kindes wird angekündigt und eingeleitet durch die Geburt aus einer Unfruchtbaren, was ebenfalls die Gesetze der Natur übersteigt (3). So weist, was bei der Geburt Marias aus Anna geschieht, in die Zukunft und ist ein Vorspiel dessen, was sich durch den Sohn Marias, Christus, den Bräutigam der Kirche, an den wachsenden und sich mehrenden Kindern der Kirche vollzieht (4).

Noch ein Umstand wird von Photius hervorgehoben: Mariä Geburt aus der Unfruchtbaren ist wunderbar (« τόκος παράδοξος ») (5),

(1) S. 91,19-25.
(2) S. 90,21-23. Vgl. oben S. 174 unter Num. 3.
(3) S. 90,23-29.
(4) LAOURDAS, S. 90,32-91,2; vgl. 97,15-16.
(5) LAOURDAS, S. 91,3.

ist ein Wunder (« ὢ τοῦ θαύματος ») (1). Dazu braucht es Glauben (2). Nicht durch natürliche Verkettung (« εἱρμῷ φύσεως ») (3) ist es zustande gekommen, sondern stellt einen Akt der göttlichen Gnade dar (« χάριτος θείας τὴν πρᾶξιν ») (4). Die Gnade läßt sich nicht zwingen, der Natur zu dienen, sondern ist stets Herrin der Natur (5). « Sollte die Gnade, die die Natur gebildet hat, diese nicht besser machen? » (« ἡ δὲ χάρις, ἣν ἔπλασεν οὐ βελτιοῖ φύσιν »?) (6). Wie das geschehen ist, wie die Unfruchtbarkeit oder das menschliche Ungenügen durch Gottes Kraft zur Fruchtbarkeit werden, aulälßlich der Geburt Marias und der Geburt ihres Sohnes, hat Photius in Nummer 7 der Homilie (7) ausgeführt (8). Dies geschieht im Werk der Menschwerdung und Erlösung, durch Jesus Christus, den Sohn Marias: « Die Erlösung/Rettung der ganzen Welt erheischt einen Dank, der die Welt übersteigt» («ὑπερκόσμιον ἀπαιτεῖ τὴν εὐχαριστίαν τὸ τῆς σωτηρίας παγκόσμιον ») (9). Maria ist das edle Pfropfreis, das den unfruchtbaren Mutterschoß Annas veredelt (10). So übersteigt, überspringt die Natur ihre eigenen Grenzen (11).

Im traditionellen Weltbild von der Abfolge der menschlichen Generationen — es ist natürlich auch das Weltbild des Photius — gibt es keinen Platz für einen Evolutionismus im modernen Sinn des Wortes, für die Hypothese eines stetigen und zugleich von Zeit zu Zeit sprunghaften Übergangs von weniger entwickelten Lebewesen zu mehr entwickelten und schließlich vom Tier zum Menschen. Der hauptsächliche Grund dafür liegt im Wortlaut des biblischen Schöpfungsberichtes und dann in jenen biblischen und außerbiblischen Erzählungen, die von Unterbrechungen in der natürlichen Generationskette berichten — wie im Fall der Geburt Isaaks, Marias, Johannes des Täufers und Jesu Christi.

Photius kennt keine Evolution, sondern nur Umgestaltungen, Verwandlungen, die er aber ins Reich der Fabeln verweist. Schauen

(1) Ebenda, S. 91,3-4.
(2) S. 91,17 ff.
(3) S. 91,26.
(4) S. 91,28-29.
(5) S. 91,29-30.
(6) S. 93,9-10.
(7) S. 94,22 ff.
(8) Siehe oben S. 176.
(9) LAOURDAS, S. 94,20-21.
(10) Ebenda, S. 94,27-29.
(11) S. 94,33.

wir uns die Arten solcher Verwandlungen noch etwas näher an und fragen wir, warum Photius sie ablehnen muß, wo seine tieferliegenden theologisch-philosophischen Gründe für die Ablehnung liegen.

Photius spricht vom Entstehen der Menschen aus Fäulnis, aus Drachenzähnen, aus Steinen, aus Ameisenblut, und umgekehrt von Verwandlungen von Menschen in Bäume oder Vögel. Er spielt an auf die Verwandlung des Tiresias aus einer Frau in einen Mann. In den zuerst angeführten Beispielen handelt es sich um eine aufsteigende Linie vom zerfallenden Organischen, vom Anorganischen oder vom Organischen zum Menschen; andere Beispiele zeigen eine abfallende Linie: vom Menschen zur Pflanze oder zum Tier. Angespielt wird von Photius auch noch auf einen einfachen Wechsel des Geschlechts innerhalb der Menschennatur und auf « die Götter, die sich fern vom Olymp herumgetrieben hätten » (1), also auf die Götter des Heidentums, die man sich als Menschen mit all ihren Leidenschaften vorstellte (2).

Photius wendet sich mit Entrüstung von all diesen Fabeleien ab. Er nennt sie « leeres Geschwätz » und sagt ausdrücklich, daß sie sich weder stützen lassen durch die Gnade (« χάρις »), das heißt wohl durch gnadenhafte Eingebung oder Offenbarung von Seiten

(1) LAOURDAS, S. 93,25-27.

(2) Wie vornehm und erhaben klingt auf solchem Untergrund, auf solchem Resonanzboden, das Wort des hl. Paulus in seiner Areopagrede, die gerade die Schöpfung des Menschen und die Einheit des Menschengeschlechtes zum Gegenstand hat: « Auch einige von euren Dichtern haben gesagt: ' Wir sind von seinem (Gottes) Geschlechte ' » (*Apg.* 17,28). Der edel denkende Heide Cicero sagt in seinen Tuskulanen: « Homerus humana ad Deos transferebat; divina mallem ad nos » (*Tusculanarum Quaestionum*, Buch 1, Kapitel 26, Num. 65); und in seiner Schrift über die Natur der Götter: « Nec vero intelligo, cur maluerit Epicurus Deos hominum similes dicere, quam homines Deorum » (*De natura Deorum*, Buch 1, Kap. 33, Num. 90). JOHANNES VON DAMASKUS ermuntert in seiner *2. Homilie auf Mariä Entschlafen* (PG 96,721-754) die Zuhörer, der Mutter Gottes ein Fest zu feiern und nicht der Mutter der fälschlich so genannten Götter. Törichte Menschen fabeln hier von einer Mutter vieler Kinder; in Wirklichkeit hat sie gar keine Kinder. Es handelt sich vielmehr um Dämonen und schattenhafte Gespenster. Wie kann nämlich, was keinen Körper hat, durch körperliche Vereinigung zeugen? Und wie wäre das Gott, was vorher nicht war und entstanden ist? (Ebenda, Kol. 741C-D). Ähnliche Argumente finden sich zum Teil bereits in Ciceros Schrift über die Natur der Götter.

Gottes, noch durch die Vernunft (« νοῦς »), noch durch die Natur, noch durch Sinneswahrnehmung (« αἴσθησις »), weder durch Meinung oder Ansicht (« δόξα ») anderer noch auch dessen selbst, der solche Dinge fürwahrhält. Solche Meinungen — so sagt er abschließend — stehen ja auch im Widerspruch zueinander (1).

Aber der tieferliegende Grund für die Ablehnung derartiger Fabeleien dürfte in der festen Überzeugung des Patriarchen Photius liegen, daß solche Verwandlungen — ob sie nun in abfallender Linie geschehen oder in aufsteigender — immer ein direktes Eingreifen erfordern würden, das sich in dieser Form Gottes nicht geziemte. Dies wird ganz deutlich aus dem, was Photius als Theologe zur Schöpfung des Menschen und zur Geburt aus unfruchtbaren Eltern oder aus einer Jungfrau vorbringt. Er argumentiert genau so wie die Theologen und Väter vor ihm — und auch noch lange Zeit nach ihm.

* * *

Etwa anderthalb Jahrhundert vor Photius zeigt Johannes von Damaskus in seiner ersten Homilie auf Mariä Geburt, daß der Schöpfer durch Maria, aus der Gottes Sohn die Menschennatur annahm, die ganze Natur zum Besseren gewandt hat: « Wenn nämlich der Mensch in der Mitte steht zwischen Geist und Stoff (« νοῦ καὶ ὕλης ») und Einigungsband (« σύνδεσμος ») der ganzen sichtbaren und unsichtbaren Schöpfung ist, so vereint sich das schöpferische Gotteswort dadurch, daß es sich mit der Natur der Menschen vereint, durch sie — [d.h. die Menschennatur] — mit der gesamten Schöpfung » (2). Diese Einigung setzt aber voraus, daß in der Mutter Marias die Unfruchtbarkeit, an der sie der Überlieferung zufolge litt, beseitigt wird (3).

(1) LAOURDAS, S. 92,18-23.

(2) *1. Homilie auf Mariä Geburt*, PG 96,661C.

(3) Ebenda 661D-664A. In seiner *1. Homilie auf Mariä Entschlafen* lesen wir: « Joachim und Anna waren ihre [Marias] Erzeuger » (699-722; *708A*). « Joachim erfreute sich an der göttlichen Gnade... Anna aber, was *Gnade* bedeutet, war ihm an Wandel nicht unterlegen, war seine Gattin und reich an allem Guten, litt aber auf geheimnisvolle Weise (« μυστικῷ δέ τινι λόγῳ ») an der Schwäche der Unfruchtbarkeit. Denn tatsächlich blieb die Gnade unfruchtbar, da sie nicht vermochte, in den Seelen der Menschen Frucht zu bringen... Dann aber schaute der gute

Der Damaszener stellt dann die Frage, warum Maria aus einer Unfruchtbaren geboren werden sollte. In seiner Antwort macht er drei Gründe geltend: « Das einzig Neue unter der Sonne, das Hauptwunder, mußte durch Wunder vorbereitet werden, und es mußte ein allmählicher Aufstieg vom Niedrigeren zum Höherstehenden stattfinden » (« ἐπαναβῆναι τὰ μείζονα ») (1). Johannes nennt gleich noch einen « anderen erhabeneren (« ὑψηλότερον ») und göttlicheren Grund »: « Die Natur erliegt der Gnade, zitternd bleibt sie stehen und wagt nicht voranzuschreiten. Als die Gottesmutter Jungfrau aus Anna geboren werden sollte, wagte die Natur nicht, den Sproß der Gnade vorwegzunehmen, sondern blieb unfruchtbar, bis die Gnade die Frucht hervorsprossen ließ. Es ging nämlich um die Geburt der Erstgeborenen, die den Erstgeborenen der ganzen Schöpfung, in dem alles seinen Bestand hat (Kol. 1,15-17) gebären sollte » (2). Daß sowohl Anna wie Joachim leibliche Erzeuger Marias waren, wird von Johannes mit aller — fast drastischen — Deutlichkeit gesagt: « O seligste Lende des Joachim, aus der der ganz untadelige (« πανάμωμος ») Same ausgestoßen wurde. O preiswürdiger Mutterschoß Annas, in dem in allmählichem Wachsen ein ganz heiliges Kind (« πανάγιος ») gestaltet und erzeugt worden ist! » (3). Noch einmal betont der Damaszener den zuerst genannten Grund: « O Wunder der Wunder und wider Erwarten unglaubliche Dinge (« καὶ παροδόξων παράδοξα »)! Gottes unaussprechliche und herablassende Fleischwerdung mußte nämlich durch Wunder vorbereitet werden (« προοδοποιηθῆναι »: ihr

Gott mit Erbarmen auf das Gebilde seiner eigenen Hand, da er es retten wollte, und löst die Unfruchtbarkeit der Gnade, d.h. der gottgesinnten (« τῆς θεόφρονος ») Anna, die ein Kind gebiert, wie es zuvor ein solches nicht gegeben hat noch auch ein zweites Mal geben wird » (708B-C). In der 3. *Homilie auf Marià Entschlafen* (753-762) nennt der Damaszener Maria « der Unfruchtbaren Leibesfrucht, die fruchtbar macht die unfruchtbaren Seelen » (753C). Vgl. oben S. 184, Anm. 2 und 4.

(1) Johannes von Damaskus, 1. *Homilie auf Marià Geburt*, PG 96,664A.

(2) Ebenda, 664A.

(3) 664B Hier erhebt sich die Frage, inwieweit der Same Joachims — unter Voraussetzung der Lehre von der Übertragung der Erbsünde durch den Vater — « ganz untadelig » genannt werden kann, selbst wenn Maria vom ersten Augenblick ihrer Empfängnis an von der Erbsünde frei geblieben ist.

mußte Bahn gebrochen, der Weg gebahnt werden) » (1). « Heute ist das Reis aus der Wurzel Jesse entsprungen, aus dem der Welt eine Blüte, die göttliche Hypostase ist (« ἄνθος θεοϋπόστατον »), hervorsprossen wird » (2). « Das ewige, das materielose und körperlose Licht, das aus dem ewigen Lichte sein vorzeitliches Dasein hat, nimmt aus ihr einen Körper an und geht wie ein Bräutigam aus dem Brautgemach hervor (Ps. 19[18],6); ist er doch Gott und wurde er später Erdgeborener (« Θεὸς ὤν, καὶ γηγενὲς γενόμενος ὕστερον ») (3). « O Wunder, erhabener als alle Wunder! Eine Frau wurde über die Seraphim erhöht, weil Gott erschienen ist, ein wenig unter die Engel erniedrigt » — oder wie der hebräische Text hat: « ein wenig unter Gott erniedrigt » (Ps. 8,6) (4).

Zum Lob dieses Wunders fordert Johannes seine Zuhörer auf, vor Maria « Christus dem Herrn und zugleich dem Vater und dem Geiste mit lauter Stimme zu singen: ' Heilig, Heilig, Heilig, Herr der Heerscharen ' (Is. 6,3), eine Natur der Gottheit in drei Hypostasen. Heilig Gott der Vater, der den Entschluß faßte (« εὐδοκήσας »), in dir und aus dir (Maria) das Geheimnis zu vollbringen, das er vor allen Zeiten (« πρὸ αἰώνων ») vorherbestimmt hat. Heilig stark der Sohn Gottes und Gott der Eingeborene, der dich Erstgeborene heute aus einer unfruchtbaren Mutter hervorgehen ließ (« προαγαγών »), damit er, der Eingeborener aus dem Vater ist und Erstgeborener aller Schöpfung (Kol. 1,15), aus dir, Jungfrau-Mutter als Eingeborener erzeugt würde; hat er doch, als Erstgeborener unter vielen Brüdern (Röm. 8,29) ähnlich uns, aus dir teilgenommen an Fleisch und Blut. Aber er hat dich nicht allein aus einem Vater oder allein aus einer Mutter hervorgehen lassen (« προήγαγεν »), um allein dem Eingeborenen vorzubehalten, unter jeder Rücksicht eingeboren zu sein (« τὸ κατὰ πάντα μονογενές »). *Er* ist nämlich allein ' Eingeborener aus dem Vater allein ', und allein ' aus der Mutter allein '. Heilig unsterblich der allheilige Geist, der durch den Tau seiner Gottheit dich davor bewahrt hat, vom göttlichen Feuer verzehrt zu werden. Der Dornbusch des Moses hat dies zuvor geheimnisvoll angedeutet (Exod. 3,2-3) » (5).

(1) 664B-C. Vgl. 664A3.

(2) Ebenda, 664C.

(3) 664D-665A.

(4) 676D-677A. *Hebr.* 2,9 hat, wie die *Septuaginta*, « unter die Engel erniedrigt ».

(5) Johannes von Damaskus, a.a.O., 677A-B.

Diese Stelle enthält eine tiefe Theologie. Das Festgeheimnis, Mariä Geburt aus einer Unfruchtbaren, wird in den grandiosen Zusammenhang des trinitarisch-christologischen Geheimnisses der Menschwerdung gestellt. Der Hymnus des Trishagions, des Dreimalheilig (1), dient gleichsam als Rahmen, um zu zeigen, wie der eine, dreimal heilige, starke unsterbliche Gott und jede der drei Personen zum Geheimnis der Menschwerdung steht, es in seiner Einzigkeit bewirkt. Jede göttliche Person wirkt dabei in gleicher Weise und doch unter verschiedener Rücksicht. Der Einzigkeit Jesu Christi entspricht eine Einzigkeit Marias, aber nicht vollständig: Maria ist einzige Tochter zweier Eltern, Jesus nicht so. Jesus Christus ist der Gottheit nach einziger Sohn allein des Vaters, der Menschheit nach einziger Sohn allein Marias (2).

In der überlieferten Tatsache, daß die Jungfrau-Mutter aus einer Unfruchtbaren geboren wurde, sieht der Damaszener eine Konvenienz, eine Schicklichkeit, ja eine Notwendigkeit. Drei

(1) Über das Trishagion siehe JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium* etc., Band 5, Paris 1935, S. 549-550, Anm. 3.

(2) Beim Damaszener finden sich andere aufschlußreiche, eine Synthese von Menschwerdung und Dreifaltigkeit enthaltende Stellen, an denen die Bewirkung der Menschwerdung den einzelnen Personen der Gottheit und allen zusammen zugeschrieben wird.

In der gleichen 1. *Homilie auf Mariä Geburt*, weiter oben, heißt es: Da Maria keinen Mann kannte, war ihr Haupt Gott Vater, der durch den Hl. Geist die Vereinigung hergestellt und den eigenen Sohn gesandt hat, den Sohn und Logos, die allmächtige Macht (« τὴν παντοδύναμον δύναμιν»), « wie einen göttlichen geistigen Samen (« οἱονεὶ θεῖον σπόρον πνευματικόν »). Denn durch das Wohlgefallen des Vaters, nicht aus natürlicher Verbindung, sondern aus dem Heiligen Geist und Maria der Jungfrau, ist der Logos übernatürlich (« ὑπερφυῶς ») ohne Veränderung Fleisch geworden und hat unter uns sein Zelt aufgeschlagen (Joh. 1,14) » (PG 96.665B).

Ähnlich in *De fide orthodoxa*, III,2: « Der Heilige Geist kam über sie [Maria] . . ., sie reinigend und ihr Kraft verleihend, die Gottheit des Logos aufzunehmen und zu gebären; und dann überschattete sie die persönliche Macht/Kraft und Weisheit Gottes des Höchsten (1 Kor. 1,24), der dem Vater wesensgleiche Sohn Gottes, wie ein göttlicher Same (« σπόρος ») und fügte sich aus ihrem heiligen und reinsten Geblüte einen Leib/ein Fleisch (« σάρκα ») zusammen, das durch eine denkende und vernünftige Seele beseelt ist, Erstlingsgabe unserer Masse, nicht durch Samenübertragung (« σπερματικῶς »), sondern durch Schöpfung (« δημιουργικῶς »), durch den Heiligen Geist . . . » (PG 94,984C-988A). Wie in der Homilie ist der Logos göttlicher Same, göttliche Saat und zugleich Kraft (« δύναμις ») Gottes = « ἅγιος ἰσχυρός, ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ » (PG 96,677B).

Gründe führt er an, zweimal wiederholt er das « es war nämlich notwendig » (« ἔδει γάρ ») (1).

1. Das einzig Neue unter der Sonne, das Hauptwunder, mußte durch Wunder vorbereitet werden. Die Wunderscheu unserer Zeit kannte man damals nicht. Wir stehen hier aber auch nicht vor der Wundersucht des antiken Menschen, für die dem modernen Menschen das Gespür verloren gegangen ist. Man kann nämlich fragen, wie weit die Menschwerdung als Tatsache im eigentlichen Sinne ein Wunder ist: eine sinnlich wahrnehmbare Wirkung, die Gott außerhalb der natürlichen Ordnung hervorbringt (2). So betrachtet ist die Menschwerdung selbst ein Geheimnis, das sich in seinem Kern der Beobachtung durch die Sinne entzieht. Ohne Zweifel ist sie ein höchst wunderbares, wundervolles, unsere Fassungskraft unendlich übersteigendes Geschehen, das unser Staunen, unsere Verwunderung hervorruft, wenn wir es unter der Wirkung der Gnade und im Glauben betrachten. Bereits im heidnischen Altertum sah man im Staunen den Anfang der Weisheit oder der Philosophie (3). Die Menschwerdung ist die Grundlage all des Wunderbaren und auch all der Wunder im eigentlichen Sinne, die durch Jesus Christus den Gottmenschen geschehen sind. Angesichts der erstaunlichen Tatsache der Menschwerdung des Sohnes Gottes erscheint es geziemend, daß diese Tatsache durch Wunder vorbereitet wird, sei es nun, daß wir dabei an wunderbare Dinge im allgemeinen denken, sei es an Wunder im eigentlichen Sinne des Wortes, von denen der Damaszener spricht und zu denen er die Geburt aus einer Unfruchtbaren rechnet.

2. Es mußte allmählich ein Aufstieg stattfinden vom Niedrigeren zum Höherstehenden. Beachtlich ist der Umstand, daß Johannes einen Fortschritt, ja auf den ersten Blick eine Entwicklung annimmt. Und doch liegt ihm der Gedanke an eine

(1) 1. *Homilie auf Mariä Geburt*, PG 96,664A2 und A11.

(2) Siehe dazu unsere Untersuchung *Die Fundamentaltheologie Vladimir Solov'evs*, *Orientalia Christiana Periodica* 24 (1958), S. 17-82; 46-47: « Gewiß vollzog sich die Menschwerdung auch als Wunder und durch ein Wunder, die Empfängnis und Geburt aus einer Jungfrau. Aber dieser Umstand blieb vor der Weltöffentlichkeit verborgen im Unterschied zu den Wundern, die Christus später vor aller Welt vollbrachte ».

(3) So PLATON im Dialog *Theätet* (Theaitetos), Theaet. 155D und ARISTOTELES in den *Metaphysica*, Met. I, 2,982b 11 ff. über das: « τὸ θαυμάζειν ».

Entwicklung im Sinne der modernen Evolution fern. Dies wird gerade daran deutlich, daß er von Wundern, von einer Steigerung der Wunder spricht: Geburt aus einer Unfruchtbaren, Geburt aus einer Jungfrau; Geburt der Mutter Gottes, Geburt des Sohnes Gottes selbst.

3. Der Damaszener führt noch einen weiteren Grund an; es ist für ihn der erhabenere, tiefere — eigentlich umgekehrt der höhere — und göttlichere Grund: Natur und Gnade stehen im Wettstreit. Die Natur unterliegt, zittert gleichsam vor Furcht, vermag keinen Schritt mehr voran zu tun. Die Natur wagt es nicht, die jungfräuliche Gottesmutter hervorzubringen; unvermögend bleibt sie unfruchtbar; nur die Gnade vermag hier weiterzuhelfen. Mit anderen Worten: Angesichts der Erzeugung des Gottmenschen, aber auch schon seiner jungfräulichen Mutter, ist die Natur vollkommen unvermögend, vollkommen unzulänglich. Das Geheimnis überragt dermaßen die Natur, daß die Initiative, der Antrieb, der Anstoß nur von der Gnade ausgehen kann, d.h. daß Gott selbst direkt und unmittelbar eingreifen muß. Dabei ist Gnade nicht einmal im strengen Sinne als « übernatürliches » Handeln oder Geschehen aufzufassen, im Sinne der Teilnahme am dreifaltigen Gott und seiner Schau, sondern nur als Grund- und Unterlage dieser übernatürlichen Ordnung.

Wenn Photius den Gegensatz betont, der zwischen der Unfruchtbarkeit und dem Ungenügen der Natur einerseits und andererseits der Gnade und der sich aus der Gnade ergebenden Frucht besteht, so bewegt er sich in den gleichen Gedankengängen wie der Damaszener. Die Notwendigkeit des Wirkens « der Gnade », eines unmittelbaren Eingreifens Gottes, zeigt aber ganz deutlich die Erhabenheit, das Überragende, das Wunderbare des Gotteswerkes (1).

Der Gegensatz zwischen Natur und Gnade, oder besser, die zwischen ihnen bestehende Spannung, wird sowohl vom Damaszener wie von Photius durch ein biblisches Bild erläutert. Beide weisen im christologisch-mariologischen Zusammenhang hin auf

(1) In seiner *1. Homilie auf Mariä Entschlafen* äußert sich Johannes von Damaskus über die Menschwerdung aus einer Jungfrau: « Was geschieht, ist den Gesetzen der Natur nicht unterworfen. Denn der Schöpfer und Herr der Natur ändert nach Belieben die Gesetze der Natur » (PG 96,709C-D); und: « O Geheimnisse, die über Natur und Begreifen hinaus (« ὑπὲρ φύσιν καὶ ἔννοιαν ») liegen! » (712A-B).

das Beispiel der Jakobsleiter, die Himmel und Erde durch den Auf- und Abstieg der Engel Gottes verbindet und die Dynamik des Zusammenwirkens von Natur und Gnade versinnbildet (Gen. 28,10-22) (1).

Johannes von Damaskus, Photius und die späteren palamitischen Theologen sehen sehr wohl den organischen Zusammenhang von Natur und Gnade; sie sind weit davon entfernt, eine Fremdheit oder Unvereinbarkeit beider Ordnungen zu behaupten, sind sich aber sehr klar der Grenzen der Natur bewußt. Sie betonen mit großem Nachdruck, daß jedes gnadenhafte Eingreifen Gottes weit die natürliche Ordnung überragt (2). Photius bemerkt zum Entstehen des ersten Menschen, daß es zwar nicht Werk der Natur sei, aber auch nicht gegen die Natur verstoße (3); er betont, daß sowohl die Geburt aus einer Unfruchtbaren wie die aus einer Jungfrau wunderbar ist und die Gesetze der Natur übersteigt (4).

(1) JOHANNES VON DAMASKUS, *1. Homilie auf Mariä Geburt*, Num. 3: « Der Sohn des Zimmermanns (« ὁ τοῦ τέκτονος υἱός »), der sich auf alle Künste verstehende Logos (« ὁ παντεχνήμων Λόγος ») dessen, der durch ihn alles hergestellt hat, der starke Arm des höchsten Gottes, hat sich heute durch den Geist, der gleichsam sein Finger ist, eine beseelte Leiter hergestellt, deren Fuß fest auf der Erde steht, deren Spitze aber zum Himmel ragt, wo Gott ruht. Jakob hat ihr Vorbild geschaut. Auf ihr ist Gott (« ὁ Θεός ») niedergestiegen ohne niederzusteigen (« καταβὰς ἀμεταβάτως »), oder besser ist mitniedergestiegen (« συνκαταβάς »), ' ist auf Erden erschienen und hat mit den Menschen verkehrt ' (*Baruch* 3,38) » (PG 96,665A-B). Oder, in der *1. Homilie auf Mariä Entschlafen*, Num. 8: « Fast wäre mir die Jakobsleiter entgangen. Ist es denn nicht jedem offenbar, daß man unter ihrem Bild dich [Maria] verstehen muß? » Wie Jakob durch die Leiter den Himmel mit der Erde verbunden sah, « so bist auch du Mittlerin geworden (« μεσιτεύσασα ») und Leiter des Abstiegs Gottes zu uns, dessen, der unsere schwache Tonmasse angenommen und mit sich verflochten und geeint hat und den Menschen zu einem Gott schauenden Geist gemacht hat (« νοῦν ὁρῶντα Θεὸν δεδρακότος τὸν ἄνθρωπον »), und so hast auch du das Getrennte zusammengeführt. Darum sind die Engel zu ihm [dem Menschen] herniedergestiegen, um Gott dem Herrn zu dienen, die Menschen aber nehmen die Lebensweise der Engel an und werden in den Himmel entrückt » (PG 96,712D-713A). Ebenso in der *3. Homilie auf Mariä Entschlafen*, PG 96,753D-756A.

Photius (über die Himmelsleiter): *Homilie auf Mariä Geburt*, Num. 7, PG 102,556D; Laourdas, S. 94-95; Mango, S. 171-172.

(2) Siehe oben, S. 175, Anm. 5 und 6.

(3) *Homilie* 9, Num. 5: siehe oben, S. 174, Anm. 8 und 9.

(4) *Homilie* 9, Num. 3: siehe oben, S. 174, Anm. 5

Johannes von Damaskus zeigt mit theologischer Tiefe und rednerischem Schwung, daß die Menschwerdung des Sohnes Gottes und schon die Geburt seiner Jungfrau-Mutter etwas höchst Wunderbares ist und Werk der Gnade, daß die Natur angesichts dieser Dinge zagt, zögert, stehen bleibt und ihre Unzulänglichkeit und Grenzen bekennt (1). Dies alles aber hindert ihn keineswegs, gleichzeitig zu behaupten, daß dem Wunderbaren der Weg durch Wunderbares gebahnt werden müsse.

Man kann wohl abschließend sagen, daß der Patriarch Photius innerhalb seiner theologischen Anthropologie mit Recht auf eine sehr wichtige Unterscheidung hinweist: Die Schaffung *des* ersten Menschen oder *der* ersten Menschen, des ersten Menschenpaares, liegt in einer anderen Ebene als die sich darauf gründende natürliche Fortpflanzung der Menschen. Der Schöpferakt ist nicht Werk der Natur, verstößt aber auch nicht gegen die Natur (2). Photius nennt diesen Schöpferakt « Werk der göttlichen Macht »; er spricht von « Gnade » (3), gnadenhaftem Geschehen, genau wie anläßlich der wunderbaren Geburt aus einer Unfruchtbaren oder aus der Jungfrau. Doch bedeutet hier « Gnade » nicht das gleiche wie im gewöhnlichen Sprachgebrauch der katholischen Theologie; Gnade bezeichnet nicht das absolut Übernatürliche, sondern gehört zu dem, was die katholischen Theologen mit « praeternaturale » bezeichnen. Jedenfalls handelt es sich um etwas Wunderbares, um das Geheimnis der Schöpfung, das dem menschlichen Philosophieren und noch mehr den reinen Naturwissenschaften stets rätselhaft und verborgen bleiben wird, dessen Enthüllung der Schöpfer sich allein vorbehalten hat.

Bernhard SCHULTZE S.J.

(1) Siehe oben, S. 188 ff.
(2) Siehe oben, S. 174, Anm. 8-9.
(3) Zur Lehre des Photius über die Gnade siehe: JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium*, Band II, S. 733-736; 735 *Anm. 1*; 738-739 Anm. 1; 746 Anm. 1. Außerdem: J. HERGENRÖTHER, *Patriarch Photius von Constantinopel*, Band III, Regensburg 1869, Kapitel IX, S. 567 ff.; J. A. CRAMER, *Catena Graecorum Patrum in Novum Testamentum*, Oxford 1844, S. 33-34.

La tradition manuscrite du "de virginitate" de Basile d'Ancyre

Sous le nom de S. Basile, les manuscrits contiennent un traité de la virginité adressé à un certain Létoïos, évêque comme l'auteur, et intitulé: « De l'authentique intégrité dans la virginité ». L'édition princeps du texte grec remonte à 1535, à Venise, chez de Sabio (folios 135 à 156); le même volume donnait aussi les *Ascétiques* de S. Basile et les trois premiers livres seulement du *contre Eunome*. Le futur cardinal Pole joua un rôle important dans la préparation de cette édition, dont la préface est réimprimée au tome 29 de Migne, p. CCLXXIX; le texte lui-même se trouve en PG 30,669-809, repris de la grande édition des Mauristes Garnier et Maran (Paris, 1721-1730) (1).

L'ouvrage est assez étonnant, par exemple par l'attention portée au régime alimentaire des vierges consacrées; mais il est connu surtout pour la crudité de quelques pages relatives aux eunuques (2).

(1) Texte de notre communication au sixième congrès international d'études patristiques d'Oxford, du 6 au 11 septembre 1971.

Opera quaedam beati Basilii / Caesariensis episcopi / Tractatus Ethicorum / Regula sive τὰ ἀσκητικά / de Virginitate / contre Eunomium / Item sermones et epistulae non/nullae insertae in regula; quae / omnia diligenter reco/gnita nunc / primum impressa sunt. Suit le titre en grec. Fini d'imprimer: le 25 octobre 1535, à Venise, par S. de Sabio, sumptu expensis vero D. Damiani de S. Maria. Le dernier cahier, un quinion, est mal folioté: il y a donc en fait 182ff. et non 192.

Sur l'histoire des éditions, voir AMAND, Revue Bénédictine, 1940-1946; sur les mss utilisés en 1535, GRIBOMONT, *Ascétiques*, p. 327 s. Sur Basile d'Ancyre, l'article encyclopédique le plus complet reste celui de JANIN, dans DHGE, en 1932, t. 6, 1104-7.

(2) « ...le seul (Père) qui ait abordé le problème des sexes... du point de vue physiologique plutôt que du point de vue psychologique

En 1905 [1], un article du Père Cavallera proposa d'attribuer cette œuvre à l'évêque Basile d'Ancyre dont on sait qu'il avait été médecin et composé un « de virginitate » (Jérôme, Vir. Ill., 89); depuis les Mauristes en effet, qui ont rejeté le traité parmi les œuvres inauthentiques, personne ne songe plus à soutenir que Basile de Césarée en est l'auteur. Aucune objection n'a été soulevée contre la thèse du P. Cavallera, reprise par ce dernier vers 1935 dans le Dictionnaire de Spiritualité.

L'édition mauriste repose surtout sur des mss tardifs, six sur sept étant des *codices* de papier, tous conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris. C'est ce que nous avions noté il y a quelques années. Il semblait donc nécessaire de revoir la condition du texte qui influença notamment Grégoire de Nysse [2] et fut connu de toute la tradition ancienne sous le nom du grand S. Basile [3].

---

et en des termes qui ont scandalisé les éditeurs bénédictins », remarque le Père Camelot, *Mystique et Continence* = 'Études Carmélitaines', 1950, p. 274 (*Les traités « de virginitate » au IVe siècle*).

Deux remarques de Montfaucon dans sa liste d'incipit grecs: Paris, B. N. Suppl. grec 315, f. 59: « ait peccatricem fuisse Mariam Lazari sororem; de libidine eunuchi ».

L'article du 'Dictionnaire de Spiritualité', bien qu'appréciant le traité par la plume du P. Cavallera, le juge de manière trop négative: D.Sp., I, c. 1283. On peut y souligner les perspectives mystiques de quelques passages.

[1] *Le « de virginitate » de Basile d'Ancyre*, in RHE 6 (1905), p. 5-14.

[2] L'édition du P. Aubineau vient de le montrer avec quelque détail: Grégoire de Nysse, *Traité de la Virginité*, S.C. 119, p. 137-42.

[3] Nous n'avons pu retrouver la trace de M. C. Moons qui, au temps de travaux communs avec Amand de Mendieta, s'était intéressé au traité et même aurait commencé des collations (renseignement oral du Canon Amand de Mendieta).

Voir 'Revue Bénédictine', 63 (1953), p. 18 n.

Sur la qualité de l'édition mauriste, voir naguère Amand et Rudberg, dans leur édition de la version d'Eustathe des homélies sur l'Hexaemeron, T.U. 66, 1958, p. LVII ss.

A lire les notes des Mauristes, et sauf erreur de notre part, malgré l'autorité qu'ils reconnaissent au ms. de parchemin (actuel B. N. gr. 1268) une fois découvert, ils ne le citent que 22 fois; le Colbertinus, (actuel 491), est présenté 42 fois; le Mazarinus (actuel 912), — à travers Combefis? —, 11 fois seulement sous ce nom explicite; 15 fois, sans qu'il soit possible grâce aux notes seules, de préciser, les deux mss de Combefis sont cités...: « regios, alterum Francisci Primi, haud ita antiquum

Notre enquête dans les catalogues de mss révèle une diffusion du traité beaucoup plus importante que dans le cas des œuvres analogues de Grégoire de Nysse et de Jean Chrysostome: nous en connaissons 52 témoins à cette date, dont sept du Xe et huit du XIe siècle [1].

En outre, nous pouvons signaler:

b. L'existence d'une version géorgienne conservée dans deux mss de Tiflis [2].

c. La version vieux slave est connue depuis l'édition Vaillant en 1943 [3].

(actuel 1261); alterum... qui fuit Cardinalis Mazarini » (actuel 912); ces témoins se trouvent huit fois d'accord pour défendre une leçon. Ailleurs, suivant les usages de l'époque, l'imprécision de la référence ne permet pas de savoir de quel témoin l'on nous parle dans les 351 notes reprises dans Migne.

Il semble bien en effet que, une fois remarquée l'inauthenticité du texte, le P. Garnier, mort le 3 juin 1725, n'aura pas mené les travaux de collations du traité avec le même soin que pour les œuvres sûres: toutefois, le travail avait été entrepris comme s'il s'agissait d'une vraie œuvre de Basile de Césarée: sinon, on ne comprend pas que l'on ait collationné — ou du moins commencé à collationner — sept témoins. En tous cas, pour les œuvres authentiques, la numérotation des mss (Paris. primus, secundus, etc...) permet d'ordinaire de lire l'apparat avec plus de profit que dans les éditions du temps.

[1] Cavarnos cite 25 mss, dont il retient six, pour son édition de Grégoire de Nysse; Aubineau ajoute trois témoins. Pour Jean Chrysostome, le stemma de Musurillo, S.C. nº 125, situe 14 mss les uns par rapport aux autres.

[2] Nous devons ce renseignement à l'amabilité du P. Van Esbroeck, Bollandiste: l'ouvrage 132 dans la bibliographie de K. Kekelidze (répertoire dressé par G. Garitte dans Le Muséon, 76 (1963)) indique, p. 21, sous le nº 15, les mss *A 55*, du XVe siècle (p. 344-387), et *A 66*, écrit en 1710, p. 196-270; voir le catalogue de Žordania, 1903, p. 45, lettre o et 65, nº 5 (ici, les pages indiquées pour le ms. 66 sont 182-257).

Suivant les histoires de la littérature syriaque de Baumstark et Ortiz de Urbina, pas de version syriaque; rien non plus dans Graf, pour l'arabe, ni dans la Clavis Patrum Latinorum pour le latin ancien.

[3] Cette version du dixième siècle est accompagnée de sa traduction française dans l'édition; elle ne correspond pas à un texte intégral: le ms. présente une lacune pour ce qui correspond aux chapitres 10 à 21 du grec (PG 688 A 13 à 716 B 2); seuls les chap. 32 et 43 ont leur exact équivalent en slave; pour le reste de nombreux passages du grec ont été omis. Comme on n'a pas de traces d'un abréviateur grec, c'est probablement le traducteur qui est le responsable de cette sélection.

d. Le quattrocento italien a dû au zèle de l'un des premiers occidentaux à réapprendre le grec, Ambroise Traversari (1), dit

---

Un ms. grec du douzième ou treizième siècle, le *Vienne B.N. th. gr. 305*, ff. 284-292v, présente de la même manière, en texte continu, une suite de 32 extraits des chap. 5 à 59 fin; le découpage est opéré si habilement que, à part l'une ou l'autre variante, il n'y a qu'un endroit où le compilateur ajoute deux lignes.

Nous n'avons pas encore vérifié les extraits contenus dans les mss *Athos Lavra 937* (Θ 75), du xiv[e] s., aux ff. 65-71 et *Vatic. Regin.* 46, ff. 73v-84v, du xv[e] s.

(1) Originaire de Portico, Ambroise (1386-1439) fut à Venise, élève d'Emmanuel Chrysoloras; entré à Sainte Marie des Anges à Florence à l'âge de 14 ans, il devint général de l'ordre des Camaldules le 26.10.1431; son rôle fut important aux conciles de Bâle, Ferrare et Florence. Beaucoup de ses traductions latines d'œuvres grecques ont été éditées; le catalogue des imprimés du British Museum en comporte sans doute la liste la plus complète (s.v. *Traversarius* dans l'édition ancienne, s.v. *Ambrose*, dans la réédition). Voir aussi le fichier de la section latine de l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, C.N.R.S. Paris.

On consultera à son sujet le précieux *Traversariana* de G. Mercati, ' Studi e Testi ' nº 90, 1939. En 1950, Mioni a signalé un ms. autographe: *B.N. Firenze, Conventi G, 4, 844*, qui appartint autrefois à Sainte Marie des Anges: *Le ' Vitae Patrum ' nella traduzione di Ambrogio Traversari*, in *Aevum* 24 ('50) p. 319-31; le Laurentianus Plut. X, 3, ms. du XII[e] siècle, porte des mots latins, probablement autographes aussi: c'est donc le témoin utilisé par T. Le *Firenze Laur. Gaddi 113* est également autographe. A. CAMPANA, dans *Il liceo Torricelli nel primo centenario... 1860-1960*, Faenza, 1963, donne une reproduction du *Faenza, Bibl. Comm. 40*: un explicit, f. 82v, nous éclaire sur le soin avec lequel Ambroise revoyait son travail: « Absolvi Ambrosius peccator Dionysii opuscula in Monasterio Fontis Boni xv kal. aprilis anno dom. incarn. 1436, ind. xv. Emendavi et cum graeco contuli in heremo iii id. Apr. ». Le Père C. Somigli, Camaldule, vient de publier la dernière biographie: *Un amico dei Greci, Ambrogio Traversari*, 1964, Arezzo; son texte incorpore de très nombreux extraits de la correspondance.

Vu sa dédicace à Gabriel de Condulmerio, alors cardinal, et depuis le 03.03.1431, pape sous le nom d'Eugène IV, la traduction du « de virginitate » date d'avant 1431. La lettre 8,3 (Mehus; MARTÈNE, *Amplissima coll.*, III, col. 496A) écrit: « Partem illam ss.PP. a me conversam mittere idcirco differebam quia ut cupiebam necdum emendaveram. Facit enim *occupatio molestissima* quaesturae, ut me hunc, neque Basilium de vera integritate virginitatis hactenus emendare nequiverim. Quando tamen tu ita vis, ita rudem et indigestam mittam, sed ea lege, ut ea nondum rescribas. Ex nostro monasterio, xii fere hora noctis ». Suivant Mercati, qui suit F. P. Luiso sur ce point de la chronologie des lettres, ces allusions à la charge qu'Ambroise regrette, remontent à 1423 et 1424: *Traversariana*, p. 4 n. 1.

le Camaldule, une version latine, recopiée, elle aussi en de nombreux mss (1).

e. Plusieurs métaphrases en grec moderne, au moins trois, sont attestées, principalement dans des mss de l'Athos (2).

f. Mais la seule traduction en langue vivante occidentale remonte au XVI[e] siècle en Italie: due à Hilario Genovese, elle fut éditée en 1566 à Brescia chez Marchetti (3).

L'EDITION PRINCEPS, Venise, 1535.

Nous pouvons ajouter deux points importants à l'histoire du texte de l'édition princeps, telle que Amand et Gribomont l'avaient esquissée (voir p. 195 note 1): nous avons en effet retrouvé le « familiarem suum optimum iuvenem » du futur cardinal Pole ainsi que le manuscrit remis au typographe.

D'après les renseignements fournis par Gribomont, en ce qui concerne les Ascétiques, ce sont les mss *Venet. Marc. f. ant. 62, 63 et 64*, ainsi que le *Paris B.N.gr. 504*, autrefois de l'abbaye Sainte Justine de Padoue qui ont servi à l'édition. Une conclusion s'imposait, puisque seul le codex 62 contient le *de virginitate*: l'édition devrait en reproduire le texte.

Notre collation sondage vint infirmer cet a priori. Mais elle nous fit découvrir, dans le *Paris. gr. 969* de curieuses découpes marquées dans le texte grec; le film était suffisamment clair pour quelques folios, où ces indications sont portées avec une espèce de crayon. L'examen sur place confirma notre déduction: non seulement pour le *de virginitate* mais bien également pour les trois livres contre Eunome, le *Paris. 969* a servi aux éditeurs de 1535 (4).

---

(1) Nous en donnons une liste ci-dessous.

(2) Ces métaphrases sont dues à Maxime, archidiacre d'Alexandrie (*Athen. B.N. Metoch. S. Sepulcri 140*, daté de 1603); à Néophyte, moine du Péloponnèse, dit « des Hébreux » et qui vécut à la skite de Kavsokalubiou (p. ex. *Lavra 1199 et 1597*, mss du xviii[e] s.); suite à certains soupçons, ce juif converti fut l'objet de mesures sévères. Le didascale Daniel de Patmos enfin: *Vatop. 439*.

(3) *Della perfetta verginità dei Santi Basilio e Agostino*; voir le ' Gesammtkatalog allemand ', s.v. Basilius, 12.6681; un exemplaire se trouve à la bibliothèque nationale de Vienne.

(4) Le typographe a indiqué dans le ms., le plus souvent avec une pointe sèche, l'endroit où reprendre son travail pour la page suivante;

Voici comment la préface de l'édition décrit l'activité de Réginald Pole: « ...qui etiam ex his omnibus codicibus studiose inter se collatis unum elegit ac per *familiarem suum optimum iuvenem*, quintum nobis describendum diligentissime curavit » (PG 29, 0279, lignes 18-20).

La biographie de Pole par W. Schenk [1], à peine ouverte, nous livrait un nom pour les années 1532-35: Bernardino Sandro... was primarily a valet and house steward, but he was also expected to copy and collate Latin and Greek manuscripts (p. 35). C'était dès lors un jeu, en suivant certaines références de Schenk, de trouver deux lettres de Sandro à Thomas Starkey, compagnon de Pole à Padoue, prêtre rentré depuis peu en Angleterre et devenu l'un des aumôniers de Henry VIII, en ces mois de 1535 où se prépare l'exécution de Thomas More.

Le 01.10 1535, Sandro écrit: « He (Il Signore, i.e Pole) has also given me a book of Basilio to write, wich is almost printed, and I am collating it with texts in St Mark's » [2]. Et le 21 octobre, au même: « Within a forthnight Basil will be finished. If you wish, I will keep my copy for you, which is 'di bella carta fabriana grande'. M. Aloisio Priuli wished to have it, but I wanted to keep it for myself. Being in need of money, I offer it to you ... » [3].

---

en outre, pour le *de virginitate*, il notait en marge le numéro d'ordre de la nouvelle page, comme dénominateur d'une fraction dans laquelle l'abréviation « s » tient lieu de numérateur Ces indications ne sont pas partout conservées, si tant est qu'elles ont existé partout: voir f. 206, en face de la découpe s/2; f. 207v: s/3, etc...

Ces signes coupent le texte exactement comme l'édition 1535; un seul exemple suffira: 1535 f. 159 reproduit la coupe « pa / lai » marquée dans le ms. pour PG 29 501 C 3.

Nous n'avons pas trouvé de traces de filigranes dans ce ms daté du XIV[e] par Omont. Il a en tous cas été écrit en Italie. f. 142, on lit en marge le mot italien « rosso » pour marquer l'endroit où le rubricateur ne doit pas omettre de recopier un titre.

[1] W. SCHENK, *Reginald Pole, Cardinal of England*, Londres, Longmans, 1950.

[2] *Lettres and Papers, Foreign & Domestic, of the Reign of Henry VIII*, vol. 9 (année 1535, juillet à décembre), Londres, 1885, document 512.

[3] Ibid. doc. n° 659. — GRIBOMONT, p. 326 s., avait cité quelques noms possibles, empruntés à la première biographie de Pole.

Une note de E. Lobel nous vaut de disposer d'une reproduction de la main de Bernardino Sandro, de Crémone [1]; trois autres planches de ce même article reproduisent celles de Bernardo Feliciano, Hervetus Gentianus et Constantinus « Mesobôtês » (Mezzabati?): avec Demetrius Zeno et un sixième scribe anonyme, tous ont retranscrit une chaîne sur les psaumes [2]. Il est probable que des notes marginales du *Paris. 969* sont de la main de certains de ces hommes.

Si nous voyons bien, le *Paris. 969* est le codex sur lequel Sandro a porté en marge certaines corrections ou variantes: resterait encore à trouver sa copie des textes et notamment, du *de virginitate*. En tous cas, certaines variantes marginales dans le 969 doivent provenir du *Marcianus f. Ant. 62*.

LE TEXTE IMPRIMÉ.

Par un effet du hasard, le *Paris 969*, base de l'édition de 1535, fut de nouveau mis à contribution par les Mauristes, au début du XVIII[e] siècle; toutefois, nous l'avons dit, le système de références ne permet pas de l'isoler comme témoin dans les nombreuses notes [3].

Quelle est la qualité de ce texte, repris dans Migne, c'est ce qu'il nous reste à dire, en présentant les résultats de notre collation de cinq chapitres du traité [4].

[1] *Cardinal's Pole Manuscripts*, dans les 'Proceedings of the British Academy', 17 (1931) p. 97-104. neuf des mss énumérés sont copiés, au moins partiellement, par Bernardino Sandro; comme le signale Lobel, Vogel-Gardthausen fait un personnage unique de Bernardino et de Bernardo Feliciano. Planche 1, la main de Bernardino, « cremonini ».

[2] Lobel est le premier à signaler la parenté des mss *Bodl. Auct. E.I.15* et *New College 31*: deux des trois volumes qu'a dû comporter cette chaîne. Ses planches reproduisent divers folios du *New Coll. 31*.

[3] Garnier signale avoir utilisé *ad instar manuscripti* l'édition princeps de 1535, « in qua quidquid diversi reperi, id me non piguit inter alias variantes lectiones notare » (PG 29, CLXXVIII B).

[4] Nous avions commencé les collations des quatre premiers chapitres avant de parcourir les longs prolégomènes méthodologiques de O. Lendle, dans l'édition critique du sermon *in sanctum Stephanum* de Grégoire de Nysse: Leiden, Brill, 1968. Cette lecture nous a amené à faire la collation du chap. 68 suivant la méthode de Lendle: nous ne pouvons que la recommander à tout éditeur de texte à tradition multiple: c'est probablement le seul système qui permette, d'un coup d'œil, de noter les associations des divers témoins.

Et d'abord, un mot des familles de témoins.

Les manuscrits se séparent en deux grandes branches. 1. – Le groupe T, — T est le sigle du *Vatic. 415*, l'un des plus anciens de ce groupe, issu du scriptorium studite, — compte à cette date 23 témoins. Il semble plus unifié que l'autre et pourrait donc dériver d'un centre important de copie, à une époque plus récente que l'autre branche. 2. – Le groupe A, 10 témoins à cette date, est plus disparate: il comporte certainement un ms. italo-grec ancien, I, malheureusement incomplet, et un exemplaire de translittération indépendante, P.

Il faut mettre à part l'Escorial 459, sigle 60: ses particularités ne permettent pas de l'intégrer de manière sûre ni en T, ni en A, à cette étape du travail.

Dans le groupe A, les témoins 40, 41, 42 sont très proches; N, H et 26 de même dans le groupe T. Le 250 dérive sans doute du ms. 25 (lacune semblable dans les chapitres 66-68).

Voici les conclusions relatives au texte vulgate, telles qu'elles résultaient de la collation de onze témoins (T, N, H, M, 20, 21; A, P, B, E, B2). Pour les chapitres 1 à 4 inclus, les branches A et T s'opposent 16 fois ensemble à Migne, soit environ 4 fois par colonne. On remarque ainsi dans la vulgate, par rapport aux mss: trois additions de monosyllabes (nn. 1, 12, 14), deux inversions (6, 8), une omission importante qui déforme radicalement le sens du texte (4), les variantes vraies (2, 6, 7, 10, 11, 15 et 16), deux corrections apportées au grec tardif (5, 9), deux retouches à des formes verbales (3, 13). Parmi ces variantes, cinq portent sur une lettre seulement: 1, 10, 11, 13 et 16. En voici la liste; vu son rôle dans l'édition, nous indiquons les variantes du *Paris 969*, sous le sigle 28.

Divergences entre la vulgate et les mss pour les chapitres 1-4.

1	669	A 2	ὁ, add. 28 s.l.] *om* AT 28 a.c.
2	672	A 9	ἀρετῶν] φύσεων AT 28
3		B12	θεραπεύεσθαι] θεραπτύειν AT 28
4		C10	παρθενίαν] + δι' ἐκείνην, αὐτὴν δὲ ἐκείνην AT 28
5		D 2	τὴν] ἡ AT 28
6	673	A11	τὴν δεσπ. ταύτης 28] *inv* ταύτης την δ. AT
7		B 8	δὲ] οὖν AT 28
8		C 2	τὸ θῆλυ τμημα] *inv* AT 28

9		C 4	ἐνέθηκε] ἐντεθειχεν ou ἐντεθηκε AT 28
10		C 5	δὲ] *om* 28, δη AT
11		C12	ἀποδεῖξαι, 28 a c] ἐπιδεῖξαι AT 28 p.c.im.
12	676	B 4	καὶ 28] *om* AT
13	677	A 1	ἐνδέδενται 28] ἐνδέδεται AT
14		B 2	καὶ] *om* AT 28
15		C 7	αὐτῆς 28 p.c. s.l.] ἐν αὐταῖς 28 i.m, ἐν ταύταις 28 a.c.; AT
16		C12	ἐφιεῖσα 28] ἀφιεῖσα AT

En outre, la branche T, *y compris le ms. 28*, s'oppose 17 fois à Migne dans ces mêmes chapitres; pour les variantes 3b et 10b, toutefois, l'unanimité n'est pas réalisée. Outre les variantes 1, 3, 3b, 4, 6, 9, 10b, 13, on note six inversions (2, 8, 10, 11, 14, 15), une omission, 7, liée à la variante précédente, et deux particularités orthographiques (5, 12). Aurions-nous ici, notamment dans le cas des inversions, l'indice d'une révision atticisante et puriste, telle que Amand de Mendieta la décèle pour le Basile authentique?

1	669	A 3	παρ'] ἐπ' T
2		A 4	ἀσκ. ἐν τῇ 'Εκκλ.] *inv* ἐν τῇ Ε. ἀσκ T
3		A 5	ἰδόντες] ὁρῶντες T
3b		A12	προκοπήν] προτροπήν T
4	672	A 7	προλαβόντα] προσλαβόντα T
5		C 6	τὰ ἄλλα] τἄλλα T
6		10	οὐ δι'] δι' οὐδέν T
7		10	τι] *om*
8		12	μοχ. ἐνν. φ.] *inv* ἐνν. φ. μ. T
9	673	A 2	ἀφθόρου] ἀφθάρτου T
10		A14	σαφως ἔκ.] *inv* ἔκ. σ. T
10b		B15	δὲ] τε T
11		C 4	ἀρρ. τ. φ. ἐνεθ.] *inv* ἐν. ἄρρ. τ.φ. T
12	676	A 9	τῶν προειρημένων τρ.] τὸν πρ. ον τρ. T
13		D 2	ἐνυπ.] ὑπαρχούσης T sauf 21
14	677	B6s	παραστ. φ.] *inv* φιλ. παραστῆσαι T
15		B11	πεπλ. σωμ.] *inv* σώματι πεπλ. T

Voici maintenant les listes des divers témoins — du texte grec, — de la version latine de Traversari et — des diverses métaphrases grecques.

Pour la liste des mss grecs, nous présentons d'abord, répartis sur deux colonnes, une par famille, les sigles donnés aux témoins dans nos collations. Après la date, nous indiquons le matériau (m., parchemin; bomb., bombycin; papier); si le traité se trouve à la fin du codex, nous le mentionnons entre parenthèses après l'indication du dernier folio. L'abréviation IRHT signale que l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes de Paris possède actuellement un film de ce ms. Une remarque est parfois ajoutée, qui précise la date, la relation avec un autre témoin, les lacunes ou la disparition; en quelques cas, nous ignorons encore les folios qui conservent le traité.

Nous remercions Mlle Morize, de l'IRHT, en mission à Patmos en août 1971: c'est grâce à elle que nous avons obtenu un film du Patmos 25. Sans l'obligeance des Bollandistes, notre enquête dans les catalogues de mss grecs nous aurait demandé beaucoup plus de temps.

Après la liste des témoins grecs, nous présentons une esquisse provisoire du stemma tel qu'il se dégage aujourd'hui: on y verra que la famille A n'intervient dans la vulgate que par les leçons du seul témoin E, cité explicitement en 22 cas (voir ci-dessus, p. 196 note 3).

Quand nous en aurons les films, il nous restera à classer 14 témoins, puisque, sur les 52 de notre liste, deux sont incendiés et un troisième disparu, tandis que la Lavra 356 ne contient sans doute pas notre texte.

Liste des témoins du texte

A	T	Témoin
B		Athènes, B.N. 232, xiie s., m., f. 174v-293 (fin); IRHT.
	221	375, xiiie s., bomb., 136-67v IRHT.
		Athos, Iviron 731, xviiie, pap., 1-62, grec ancien et métaphrase.
		Lavra 328 (Γ 88), xive, m., 128-64.
		356 (Γ 116), x^e, m.; au lieu du traité, probablement homélie Amand-Moons, Rev. Bén. 63 (1953) p. 35 ss.
		457 (Δ 81), x^e, m., 76v-131v; IRHT, film perdu (08 1971).
		Vatop. 58, xive, bomb., 1-41; textes 1 et 2 dans le même ordre que Vatop. 68.
		65, xive, m., ff.?
		68, xiie, m., 1-?.
42		Bologne Univ. 3637, xive, pap., f. 27-53.
		Escorial perdu E.V.15 (01. H.V.4), de Andrès, desaparecidos 416.
43		115 (Σ III.16), xve, pap., 149-82v.
	H	443 (ψ II.12), xiiie, m., 1-33.
60		459 (ψ III.4), xiie, m., 3-70v.
B2		Florence, Laur. IV.9, xiie (Rudberg xie), m., 267-310v. Pourrait dater du xe s.
	35	Istanbul, Chalki, Panagh. 52, xive, pap., 61-102; IRHT. 152, xviiie, pap., 236-96 (fin); IRHT. Avec métaphrase. Jusqu'au chap. 26.
		Londres, Brit. Mus., Harley 5689, xiiie, m., ff.?
		Milan, Ambros. 85 (B 30 sup), 1342, m., 10-170, divisé en 69 chapitres.
	27	674 (Q 142 sup), xie, m., 142v-203.
		857 (C 117 inf) xiiie, m., 205-45; lacunes.
	M	Moscou, Mus. Hist., Synode, Vlad. 127 (23/xxiii), xie, m., 168-246; IRHT.
	30	Munich, Staatsb. 184, xiiie, bomb., 99-124.
	25	192, xiiie, pap., 224-81, cf. Paris 1261.
	32	279, xvie, pap., 1-70 (fin).
	26	Paris, B.N. 491, xiiie, bomb., 74-112.
	24	912, xive, bomb., 95-131v. Vu les filigranes, date d'autour de 1350.
	29	956, xive, bomb., 263-312v.
	28	969, xive, bomb., 205-279v.
	31	1054, xve, pap., 107-180.
	250	1261, 1537, pap., 247-311; dérive sans doute du Munich 192.
E		1268, xiie, m., 116-52.
P		Patmos, S. Jean, 18, x^e, m., 309-337 (fin); IRHT.
	33	19, xiiie, m., p. 463-542 (fin); IRHT.
		25, xie, m., 1-71; lacune finale depuis 805A10.
		184, xie, m., f.?-189.
	211	Sinaï, S. Catherine, 329, xie, m., 326-75v; IRHT.
		Smyrne, École Ev., B 6, 1767, pièce 9; incendié.
		B 9, xviiie, pièce 11; incendié.

	20	Vatic. gr. 414, 1021, m., 144-203.
	T	415, x^e^, m., 364-426. Studite.
41		431, xiiie, pap., 223-75 (fin).
		1857, xiiie, pap., 231-85v.
		1944 (plus 3ff. du 1797, 1-3), xie, 166-97v; lacunes.
I		2056, x^e^, m., lacunes. Italo-grec.
	34	Chis. gr. 12 (R IV 12), xive, pap., 118-57v.
	21	Ottob. gr. 433, xi^e^, m., 292-347.
	22	Venise, Marc. 57, xii^e^, m., 208-74 (fin).
	N	62, xii^e^, m., 188-240.
	23	S. Marco II, 101, xv^e^, 217 (lac. init.)-78.
A		Vienne, th. gr. 37, x^e^, m., 313v-71 (fin).
40		89, xiie, m., 1-59.

Quelques manuscrits de la version d'Ambrogio Traversari, dit le Camaldule.

Bologne, B. Univ., lat. 2660 (Fr 1399)
Dresde, A 69
Ferrare, Bibl. Comm., II, 236
Florence, Laur., Conv. Sopp. 406
B. N. Centr., Conv. Sopp. D 5 2843
J 8 11(540)
Milan, Ambros. G 40 sup.
Modène, Estense 391
Padoue, B. Univ. 594
Reggio Em., Munic., Turri E 8
Rome, Vatic. lat. 300
402
403
Ottob. lat. 1
281
Urbin. lat. 46
San Daniele del Friuli, Garner. 37

Basile d'Ancyre, métaphrases en grec moderne. MSS.

Andrinople, Gymn. gr. 42 (n° 1286)
Athènes, Métoch. S. Sépulcre 140, de l'an 1603?, Maxime, archid. Alexandrie

Athos, Iviron 731 (L. 4851), xviii[e] s.
Lavra 1199 (I. 115) xviii[e] s., Néophyte moine du Péloponnèse converti du judaïsme qui vécut à la skite de Kavsokalybie.
1597 (L. 106) 1795, Néophyte « didaskalou »
Panteleimon 804 (L. 6311), xvi[e] s., Néophyte « hiérodiacre »
Philotheou 184 (L. 1948), xvii[e] s. (1625): œuvre de Joseph du Péloponnèse
Vatopedi 439, xviii[e] s., Daniel de Patmos, didaskalos
Istanbul, Hell. Philol. Syllogos (26) 69, xviii[e] s. de la main de Grégoire, hiérodiacre de Patmos
Skiathos 1, 1786 de la main du moine Athanase de Petite Arménie
Rigas 5, 1812

F. J. Leroy, S. J.,
Kinshasa

Die syrischen Auferstehungskanones und ihre griechischen Vorlagen

Inhaltsübersicht

Einleitung

Die syrische Kirche hat bekanntlich eine große Anzahl griechischer Kanones als *qānune iaonāie*, « ionische, d.h. griechische, Kanones », in ihre Liturgie übernommen. Normalerweise interessieren sich Literaturwissenschaft und Hymnologie wenig für entlehnte Stücke, sondern behandeln bevorzugt originale Schöpfungen. Demgegenüber haben die syrischer Übersetzungen griechischer Kanones aber ganz abgesehen von Literaturwissenschaft und Hymnologie allein schon dadurch einen besonderen historischen Wert, daß sie zeigen, daß die syrische Kirche noch Jahrhunderte

nicht nur nach dem Konzil von Chalkedon, sondern auch nach Severus von Antiochien und Jakobus Baradaeus noch in einer engen kulturellen Beziehung zur byzantinischen Kirche stand.

Zur Bezeichnung der orientalischen Kirchen verwende ich im folgenden (wie schon in meinem Beitrag 1972) Benennungen, die sich an die Selbstbezeichnungen der Kirchen anlehnen: syrisch oder syrisch-orthodox (westsyrisch-orthodox, «jakobitisch»), antiochenisch (west-syrisch-uniert), assyrisch (ostsyrisch-orthodox, «nestorianisch») und chaldäisch (ostsyrisch-uniert).

Die Qanune iaonaie besitzen darüber hinaus aber für die Hymnologie ein besonderes Interesse dadurch, daß sie eine große Anzahl Strophen überliefern, die im Byzantinischen inzwischen verloren gegangen sind, — ähnlich wie es Jos. Molitor (1930/1931/1933) an syrischen Übersetzungen byzantinischer Troparien und Kontakien des Melkitischen gezeigt hat.

Eine ganz fundamentale Bedeutung aber gewinnen die Qanune iaonaie in der Musikwissenschaft, — und dies sogar noch für gleich zwei grundlegende Probleme. Das erste der beiden ist die Frage der Zuverlässigkeit der mündlichen Überlieferung von Melodien, — auch die syrischen liturgischen Melodien werden ja nur mündlich tradiert. J. Jeannin veröffentlichte in seinen *Mélodies liturgiques syriennes et chaldéennes* 1924/1928 als Nr. 764-795 die in der antiochenischen Kirche noch bekannten Melodien von Kanonhirmen (d. h. Musterstrophen), dazu die einiger Theotokien (innerhalb der Maorbe, d.h. Magnificat). Die Texte waren schon vorher im *Breviarium iuxta ritum ecclesiae antiochenae syrorum*, Mossul 1886-1896, erschienen. Während die Handschriften oft eine große Anzahl Qanune für alle größeren Feste, Fastenzeit und Ostersonntage enthalten, so z.B. Paris syr. 155 fünfundsechzig Qanune, bringt das Mossuler Brevier Qanune nur noch zu Mariä Ankunft, 1. und 2. Weihnachtstag, Unschuldige Kindlein, Neujahr, Epiphanias, Johannes, Hypapante, Palmsonntag, Gründonnerstag, Ostern, Neuer Sonntag, 1.-8. Sonntag, Himmelfahrt, Pfingsten und Kreuzerhöhung, d.h. nur noch 23 Kanones (dazu eine moderne Dichtung zu Mariä Empfängnis). Betrachtet man endlich die Ausgabe Jeannins, so kennt er in seinen Nrn. 764-795 nur noch ganze 32 Melodien für erste bis achte Oden. Alle Melodien aber gehören nur zu den acht Auferstehungssonntagen des Mossuler Breviers, so daß im Durchschnitt für jeden Sonntag nur vier Melodien, d.h. nur für die Hälfte der acht Oden, übrig geblieben sind. Für die neunten Oden (Magnificat) dieser Sonntage findet man unter den Maorbe weitere 10 Melodien. Mit der Publikation dieses Melodienmaterials, so bescheiden es auch sein mag, war der Musikwissenschaft die einzigartige Möglichkeit gegeben, die byzantinischen Originalmelodien mit den modernen Weisen der syrischen Übersetzungen zu vergleichen, d.h. die ursprüngliche Form frühmittelalterlicher Melodien ihrer heutigen Gestalt nach Durchlaufen einer über tausendjährigen mündlichen Überlieferung gegenüberzustellen, — infall es sich tatsächlich um einen kontinuierlichen Zusammenhang handelt und nicht — wie bei anderen Melodien, etwa den Takšpatha, möglicherweise — die ursprünglichen Weisen durch neue Kompositionen ersetzt wurden. Dieses Unternehmen hat die Musikwissenschaft bis heute noch nicht in Angriff genommen, obgleich es sich hier um ein Grundproblem der Musikwissenschaft überhaupt handelt, da große Teile der überkommenen Musik, Volkslied, Gregorianik, Minne- und Meistersang u.a., nur in mündlicher Tradierung, d.h. genau so wie die byzantinisch-syrischen Melodien erst nach Passieren einer längeren oder kürzeren mündlichen Überlieferung auf uns gelangt sind.

Freilich standen einem solchen Beginnen zur Zeit der Publikation Jeannins (1924/28) noch zwei Hindernisse im Wege: erstens einmal hatte die syrische Hymnologie die griechischen Originale der syrischen Übersetzungen noch nicht festgestellt und zweitens war die Musikwissenschaft noch nicht in der Lage, die byzantinischen Melodien richtig zu übertragen. Der ersten Aufgabe unterzog sich O. Heiming (1932). Er stellte, soweit damals mit den gedruckten römischen Ausgaben der griechischen liturgischen Bücher möglich, die griechischen Originale der Qanune iaonaie der Berliner Handschrift Sammlung Sachau 349 fest. Leider hatte er, wie er im Laufe der Arbeiten feststellte (s. sein Vorwort S. VIII), das Unglück, an eine Halbchorhandschrift geraten zu sein. Eine solche Handschrift enthält nur die Strophen, die einer der beiden Halbchöre singt. Für die Hirmen, die Musterstrophen der folgenden Strophen («Troparion»), macht das freilich nichts aus, da diese Handschrift da, wo ihr Halbchor nicht mit der Musterstrophe beginnt, sondern erst mit dem 1. Troparion einsetzt, nachdem der andere Halbchor die Musterstrophe gesungen hat, dem 1. Troparion mindestens die Anfangsworte des Hirmos voransetzt, wenn nicht ebenfalls den ganzen Hirmos.

Freilich ist die Bestimmung eines Originals lediglich nach dem Anfang des syrischen Textes nicht immer eindeutig, da häufig zwei griechische Hirmen u.a. mit denselben Worten, oft mit dem gleichen ersten Vers, beginnen, aber dann anders fortfahren. Aus diesem Grund habe ich für die Auferstehungskanones, mit denen sich diese Studie beschäftigt, alle Identifikationen Heimings noch einmal an Hand der alle Hirmen und Strophen enthaltenden « Plenar » handschrift Paris syr. 155 überprüft, — eine Korrektur war nur in wenigen Fällen nötig (s. unten).

Auch die Beschränkung Heimings auf die römischen Ausgaben der griechischen liturgischen Bücher läßt sich heute leicht beheben, nachdem Eustratiades (1932) in seinem *Heirmologion* nach den beiden besonders alten und vollständigen Hirmologien Paris Coislin 220 und Athos Laura B 32 das gesamte Repertoire (bis auf ganz wenige Ausnahmen) an Hirmen publiziert hat. Mit diesem Hilfsmittel kann man zu den von Heiming gefundenen Identifikationen weitere, fast ebenso viele, hinzufügen, so daß jetzt nur noch in wenigen Fällen (s. unten) das Original fehlt.

Die zweite Schwierigkeit, die der Übertragung der byzantinischen Notation, war nicht so leicht zu beheben. O. Fleischer (1904) hatte zwar schon für den 1. Kirchenton richtige Umschriften geliefert; aber das Verhältnis der Kirchentöne zueinander war strittig, insbesondere da man den Anschluß an das antike griechische System suchte. Die erste richtige Darstellung gab erst H. J. W. Tillyard (1935), und auch hier sind noch nicht alle Zeichen behandelt, deren Auflösung man für eine vollständige Übertragung kennen muß. Aber inzwischen zeigte es sich, daß das entwickelte System nur für einen Teil der byzantinischen Musik galt, nämlich für Stichera und Kanones, daß, wie Christian Thodberg (1960) darlegte, für die Kontakien dagegen ein anderes System gültig ist, das ich (1971) in einigem noch näher präzisierte. Während im sticherarischen und hirmologischen Tonartensystem die vier Kirchentöne, je authentisch und plagal, auf d, e, f und g stehen, treten sie im psaltischen System nach meinen Ausführungen 1971 auf c, d, e und f, wobei freilich Einwirkungen des sticherarischen Systems stattfinden, so daß insbesondere der 1. Plagale wie dort immer auf d steht, der 3. Plagale auf f. So sind die Dinge gerade heute wieder sehr im Fluß.

Das andere Problem der Musikgeschichte — und ebenfalls ein grundlegend wichtiges —, zu dem die syrischen Melodien der griechischen Kanones etwas beisteuern können, ist das des kirchlichen Achttonartensystems, des « Oktoëchos ».

Dieses Problem ist schon an sich fundamental, da es oktomodale Tonalitätssysteme im Byzantinischen, Syrisch-Orthodoxen und Armenischen noch heute gibt, im Maronitischen sicher, im Assyrischen möglicherweise früher gegeben hat, es sich also um eine der orientalischen christlichen Musik gemeinsame Grundkonstruktion handelt. Darüber hinaus besitzt es aber genauso für die europäische Kirchenmusik ein eben solches Interesse, da auch der gregorianische Choral ein Achttonsystem zur harmonischen Ordnung seiner Melodien benutzt. Aus den gregorianischen Kirchentonarten aber hat sich in Renaissance und Barock (vgl. neuestens Carl Dahlhaus 1968) die Dur-Moll-Harmonik gebildet, so daß dem gregorianischen System eine entscheidende Bedeutung in der Entwicklung der europäischen Harmonik zukommt. Das Charakteristische in der Natur des gregorianischen Kirchentonsystems aber läßt sich wieder nur erkennen, wenn man es mit den orientalischen Systemen vergleicht. Für diese aber ist es eine besonders wichtige und aufschlußreiche Erscheinung, daß Melodien eines Tonsystems — des byzantinischen — in ein anderes — das syrische — übergehen können. Man könnte vermuten, daß die Voraussetzung hierfür ist, daß zwei solche Achttonsysteme gleich sind. Da aber das syrische und das byzantinische System heute keineswegs identisch sind, kann man nur denken, daß sie dies wenigstens zur Zeit der Übernahme der Melodien waren, daß sie sich dann aber später auseinanderentwickelt haben. Dabei ist es durchaus möglich, ja sogar geradezu wahrscheinlich, daß keines der beiden Systeme in seinem heutigen Aussehen mehr den Originalzustand darstellt. Diesen hätten aber die Melodien noch in der Gestalt, die die byzantinischen Handschriften überliefern, da diese bis nahe an die Zeit der Melodienübernahme zurückgehen.

Für dieses Problem der verschiedenen Achttonsysteme bilden nun gerade die Auferstehungskanones das geeignete Material. Der Sonntag ist ja dem Gedenken an die Auferstehung gewidmet, die Sonntage des Kirchenjahres aber durchlaufen sowohl im Byzantinischen wie im Syrischen der Reihe nach die acht Kirchentöne. Doch benutzen nicht mehr alle Sonntage dieselben acht Formulare, sondern nur die nach Ostern (bzw. Pfingsten) bis zum letzten Sonntag vor dem 1. Advent. Im Syrischen stehen die acht Formulare in den Festbrevieren vor (Sachau 349) oder hinter (Paris syr. 155) dem Sonntag nach Ostern (Sonntag des Apostels Thomas), im Byzantinischen bilden sie ein eigenes Buch, die Oktoëchos (oder

Oktaëchos), das, um die Wochentage ergänzt, dann Parakletike heißt.

Die Ausgabe Jeannins hat das grundlegende Verdienst, zum ersten Mal die gesamte liturgische Musik einer orientalischen Kirche — der antiochenischen — veröffentlicht zu haben. Aber überall, wo Melodien mündlich überliefert werden, zeigen sich große Varianten in den verschiedenen Überlieferungszweigen. Es ist daher immer nötig, bei Untersuchungen mündlich tradierter Musik mindestens zwei verschiedene Traditionen in stetem Vergleich gemeinsam zugrunde zu legen. Deshalb habe ich in mehreren Orientexpeditionen die Melodien der syrisch-orthodoxen (und weiterer) Kirchen gesammelt, und dies auch gleich wieder nach dem Vortrag mehrerer Sänger, um auch individuelle Verschiedenheiten überblicken zu können. Zwei Bände der auf vier Bände berechneten Ausgabe der jakobitischen Melodien sind bereits erschienen (s. Literaturverzeichnis). Die Hirmen der Qanune iaonaie sind gedruckt in den verschiedenen Ausgaben des Beit Gaza ("Schatzhaus"), dem Buch, das die Memoriertexte des gesamten Melodienrepertoires enthält. Die Zahl der Hirmen der Qanune ist in dieser Ausgabe auf nur 19 Stück zusammengeschrumpft; davon sind 10 nicht im antiochenischen Repertoire vorhanden. Die Handschriften zeigen demgegenüber sogar zwei verschiedene Traditionen der Qanune, eine von Melitene, eine von Edessa. Das Mossuler Brevier, das auf Handschriften Syriens und des Libanon zurückgeht, und der Beit Gaza von Mardin vertreten ebenfalls die Überlieferung von Melitene. Die vorliegende Studie untersucht die Qanune vom hymnologischen Standpunkt; eine andere Studie mit dem Titel «Syrischer und byzantinischer Oktoëchos» wird die musikalischen Fragen behandeln.

I. Die syrischen Auferstehungskanones

1. Edessenische und melitenische Fassung

Schon der Katalog der Pariser syrischen Handschriften von Zotenberg (1874) vermerkt zur Handschrift syr. 155, daß sie die Qanune iaonaie für Epiphanias, den Hl. Abgar (König von Edessa), Pfingsten und das Fest des Hl. Kreuzes zweimal bringt, einmal in der Version von Edessa (syr. Urhai, heute Urfa), das zweite Mal in der von Melitene. Anton Baumstark (1910, S. 73-76) be-

schäftigte sich mit diesen Angaben und stellte sie zur Angabe des Brit. Mus. add. 17135, der seine Ordnung als mesopotamisch bezeichnet, wobei er Melitene und Edessa (a.a.O. S. 75) als Unterarten einer östlichen Tradition auffaßte. Odilo Heiming, der seine Untersuchungen auf die Berliner Handschrift Sachau 349 gründete, stellte fest (1932, S. 51), daß die Fassung der Kanones von Epiphanias, Pfingsten und Hl. Kreuz in der Berliner Handschrift mit der edessenischen Version der Pariser Handschrift syr. 155 übereinstimmt (a.a.O., S. 51, Zeile 12, «syr. 154» ist Druckfehler anstelle von «syr. 155»). Das war zu erwarten: schon Sachaus Katalog der Berliner syrischen Handschriften bemerkte zur Handschrift 349 (S. 43 ff.), daß sie sich selbst bzw. die Kanones als edessenisch bezeichnet (vgl. dazu A. Baumstark, 1910, S. 76 und O. Heiming, S. 50). Die Frage der beiden Fassungen hat dann Ludger Bernhard (1951) anhand der Kanones der eben genannten drei Feste näher untersucht. Durch Vergleichung der Kanones für Pfingsten und das Kreuzfest stellt man dann weiter sehr schnell fest, daß die Pariser Handschriften syr. 156, 165 und 166 und das Mossuler Brevier die Fassung von Melitene vertreten. Von diesen Handschriften ist der syr. 165 (und wohl auch die Schwesterhandschrift syr. 166) in Damaskus 1505/1506 geschrieben und auch der Mossuler Brevier geht auf Handschriften Syriens und des Libanon zurück. Die Berliner Handschrift Sachau 349 kommt aus dem Tur Abdin, der Pariser syr. 155 ist um 1280 in Nikosia (Zypern) geschrieben. Beide Fassungen sind also weiter verbreitet und es läßt sich insbesondere keine geographische Trennung in eine westliche und eine östliche Überlieferung feststellen, wie sie die Namen Edessa und Melitene nahelegen, — Melitene gehörte damals (vorwiegend) zum byzantinischen Reich, Edessa zum Araberreich.

Aber nicht nur die Kanones der oben genannten vier Feste liegen in doppelter Überlieferung vor, sondern auch die acht Auferstehungskanones. Darauf deutet schon ihre Überschrift in der Handschrift Paris syr. 155 hin (übersetzt):

> «Umlaufende Qanune von Ostern nach der genauen Ordnung von Urhai»;

denn es wäre wenig sinnvoll, die hier vorliegende Überlieferung als die von Edessa zu bezeichnen, wenn es nicht auch eine davon abweichende andere gäbe. Vergleicht man die Textfassung der Auferstehungskanones im Pariser syr. 155 mit der des Sachau 349,

so stellt man, von kleineren Varianten abgesehen, fest, daß auch der Sachau 349 diese edessenische Fassung überliefert. Dagegen bringen die Pariser Handschriften syr. 156, 165 und 166 und das Mossuler Brevier eine abweichende Version, die — wie bei den genannten vier Festen — also die von Melitene sein dürfte. Die Handschrift Paris syr. 156 ist dabei eine Plenarhandschrift, während die syr. 165 und 166 zwei sich gegenseitig ergänzende Halbchorhandschriften sind, die jedoch, wie vorkommende Varianten zeigen, nicht aus dem syr. 156 ausgeschrieben sind. Der Vergleich der beiden Fassungen der Auferstehungskanones zeigt aber gegenüber den vier Festen einen fundamentalen Unterschied: während die syrischen Kanones bei jenen (von geringeren Abweichungen abgesehen, — man vgl. dazu L. Bernhard 1951) nur verschiedene Übersetzungen eines und desselben griechischen Originals sind, zeigen die Auferstehungskanones gegeneinander weitgehende Verschiedenheiten (s. unten) und sind, wie man schon den Untersuchungen Heimings (1932, S. 35/36 und S. 53-78) entnehmen kann, nur in der Minderzahl Übersetzungen der griechischen Kanones der Oktoëchos (dort, wo Heiming Par. = Parakletike angibt). Entweder geht der größte Teil der Strophen also auf verloren gegangene griechische Originale zurück oder ist überhaupt syrische Neudichtung, — bei letzterer Annahme wäre freilich wenig verständlich, warum man dann noch die griechischen Hirmen als Musterstrophen und ihre Melodien beibehielt. Diese doppelte Problematik macht die Auferstehungskanones schon rein hymnologisch zu einem besonders interessanten Forschungsobjekt.

2. Das Repertoire

Da die edessenische Fassung, im folgenden in der Version des Paris syr. 155 benutzt, und die melitenische Fassung, im folgenden in der Form der Handschrift Paris syr. 156 dargestellt, einen gemeinsamen Grundstock von identischen Vorlagen, ja sogar gemeinsame Stücke, besitzen, fasse ich beide Fassungen in der folgenden Beschreibung gleich zusammen.

Dabei benutze ich einige Abkürzungen: E = edessenische Fassung, M = melitenische Fassung, H = Hirmos (Musterstrophe, Leitstrophe), O = Ode (d. h. Hirmos mit den Strophen oder Troparien), Tr = Troparien (die der Musterstrophe folgenden Strophen). Für

die syrischen Kanones ist es kennzeichnend, daß sie keine 2. Oden besitzen, so daß im folgenden nur H1, 3-9 beziehungsweise O1, 3-9 erscheinen. Doch ist es natürlich möglich, daß es ursprünglich auch Übersetzungen von 2. Oden gegeben hat, die ähnlich wie die meisten ihrer griechischen Originale erst später außer Übung kamen.

1. Kirchenton

H 1 E: *Ḥuṭrā dabṭupsā ethaoi hoā* (Heiming Hirmos, im folgenden abgekürzt HH, Nr. II, Heiming Strophenregister, im folgenden abgekürzt HR: fehlt), Original nicht festgestellt.

M: *Lamʿudrānā alāhā* (Jeannin, im folgenden abgekürzt J, Nr. 764), Original: *Tō boēthēsanti theō* (Eustratiades, Heirmologion, im folgenden abgekürzt Eu, Nr. 22,1).

Ich zitiere bei Eustratiades als erstes die Nr. des Kanons. Es sind Nr. 1-45 die Kanones des 1. Tons, Nr. 46-94 die des 2. Tons, Nr. 95-132 die des 3. Tons, Nr. 133-181 die des 4. Tons, Nr. 182-223 die des 1. Plagalen (syrisch: 5. Ton), Nr. 224-279 die des 2. Plagalen (syrisch: 6. Ton), Nr. 280-313 die des Barys (syrisch: 7. Ton) und Nr. 314-369 die des 4. Plagalen (syrisch: 8. Ton). Man wird im folgenden bemerken, daß die Originale der syrischen Hirmen vorwiegend aus den ersten Kanones jedes Tons kommen, — umso auffallender ist es dann, wenn ein Hirmos, wie hier 22,1, aus der Mitte der Kanones stammt.

Als zweites gebe ich die Nr. der Ode an. Besitzt eine Ode mehrere Hirmen, so schreibe ich deren Nr. dahinter, — so hat z.B. O 9 von Eu 53 vier Hirmen, so daß ich schreibe Eu 53,91, Eu 53,92, Eu 53,93 und Eu 53,94. Steht eine 1 an 2. Stelle hinter dem Komma, so sieht man sofort, daß es ein Hirmus ist, dem noch weitere folgen.

Es ist auch möglich, die Nr. des Kirchentons in der Hirmus-Nr. anzubringen, am besten als arabische Zahl an viertletzter Stelle. Die Nummern unter 100 muß man dann dreistellig, durch vorangestellte Nullen aufgefüllt, schreiben. Die einzelnen Kirchentöne enthalten dann (vgl. oben) die Nummern: 1001-1045, 2046-2094, 3095-3132, 4133-4181, 5182-5223, 6224-6279, 7280-7313 und 8314-8369. Die Hirmen von Eu laufen dann von 1001,1 bis 8369,93. Man kann auch das Komma noch weglassen, wenn man dann, wenn eine Ode nur einen einzigen Hirmus enthält, eine Null am Ende zufügt; die Schlußzahl 10 deutet dann an, daß es der einzige Hirmos einer Ode ist, die Schlußzahl 11, daß es der erste Hirmus einer Reihe von Hirmen innerhalb einer Ode ist. Die Hirmen von Eu haben dann die Nummern 100110-836993. Diese Nummerierung gibt Kirchenton, Kanon-Nr., Oden-Nr. und Hirmosstellung innerhalb der Ode an. Demgegenüber hat J. Raasted 1969 eine Durchnummerierung sämtlicher Hirmen von

Eu vorgeschlagen, die aber voraussetzt, daß man die Stellung des Hirmus innerhalb von Ode, Kanon und Kirchenton erst einer Konkordanztabelle entnehmen muß. Da die folgende Behandlung der syrischen Hirmen bereits nach Kirchentönen geordnet ist, verzichte ich auf die eben vorgeschlagene Angabe der Kirchentons und behalte auch das Komma bei.

Da die vorliegende Studie sich nicht nur an die der orientalischen Sprachen und des Griechischen kundigen Leser dieser Zeitschrift wendet, sondern auch die Basis weiterer Veröffentlichungen auch in musikwissenschaftlichen Zeitschriften bildet, deren Publikum heute häufig nicht einmal mehr das Lateinische, geschweige das Griechische beherrscht, habe ich nicht nur das Syrische (wie in dieser Zeitschrift bereits öfter geschehen), sondern auch das Griechische in lateinische Charaktere transliteriert.

H 3 E: *Šurāiā hoāi li* (HH XIII, HR 3038), Original *Stereōma mou genou* (Eu 22,3); Paris syr. 155

M: *Ettrimo o'et'ašan* (J Nr. 765), Original *Stereōthētō hē kardia mou* (Eu 23,3); Paris syr. 156.

H 4 E 1: *Kad etbainat alāhā* (HH XVIII, HR 2521), Original *Katenoēsa pantodyname* (Eu 22,4); Paris syr. 155

E 2: *Rabā oašbiḥā* (fehlt HH und HR), edessenische Übersetzung von *Mega to mystērion* (Eu 12,4); Paris syr. 155

M: *Rab hu 'rāzā* (J Nr. 766), melitenische Übersetzung von *Mega to mystērion* (Eu 12,4); Paris syr. 156

H 5 E: *Kad men leliā* (HH XXV, HR 2575), edessenische Übersetzung von *Ek nyktos orthrizontes* (Eu 5,5); Paris syr. 155

M: *Blailaoātā mqadminan* (fehlt J), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 5,5); Paris syr. 156

H 6 E: *Men thumā lanbiā* (HH XXXIV, HR 2844), edessenische Übersetzung von *Ton prophētēn diēsōsas* (Eu 22,6); Paris syr. 155

M: *Lanbiā Iaonān ant šaozebt* (J. Nr. 767), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 22,6); Paris syr. 156

H 7 E: *Kad šalmutā* (HH XLII, HR 2598), edessenische Übersetzung von *Eikoni latreuein* (Eu 5,7); Paris syr. 155

M: *Kad 'amme mzamnin* (J Nr. 768), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 5,7); Paris syr. 156

H 8 E und M: *Bmeṣ'at šalhebitā* (HH XLV, HR 2237; J Nr. 769), Original *Ton en phlogi pyros* (Eu 5,8); Paris syr. 155 und 156

H 9 E: *Šlāmleki qadištā* (HH LVII, HR 3059), Original *Chaire hagia* (Eu 11,9); Paris syr. 155 (Berlin Sachau 349 in der zweiten Hälfte abweichend)

M: *Aikā dhi meltā* (HH L, HR 2059, J Nr. 737), Original *Stergein men hēmas* (Eu 9,9); Paris syr. 156 (Sachau 349 an anderer Stelle).

2. Kirchenton

H 1 E 1: *Tao kul 'amme nezmar* (HH LXI, HR 3093), edessenische Übersetzung von *Deute laoi asōmen asma* (Eu 51,1); Paris syr. 155 (Sachau 349 an anderer Stelle)

E 2: *Hao puqdānā* (HH LIX, HR 2409), Vorlage *Tō tēn abaton* (Eu 53,1); Paris syr. 155 nur Anfang des Hirmus, Sachau 349 ganzen Text

M: *Tao kul 'ammin nšabaḥ* (J Nr. 770), melitenische Übersetzung der Vorlage von E 1 (Eu 51,1); Paris syr. 156

H 3 E: *Kad 'al šu'ā dhaimānutā* (HH LXIV, HR 2588), Original *Tēs pisteōs en petra* (röm. Triodion) = *En petra me tēs pisteōs* (Eu 51,3); Paris syr. 155 vom Hirmos nur den Textanfang, Sachau 349 den Hirmus ganz

M: *'ašen ošarar leki* (J Nr. 771); Original *Stereōson hēmas en soi* (Eu 53,3); Paris syr. 156

H 4 E: *Mšabaḥ 'na lāk šem'ā* (HH LXVI, HR 2863), Vorlage *Hymnō se akoē gar* (Eu 51,4); Paris syr. 155

M: *Jabeb btešbuḥtā* (HH LXV, HR 2500; fehlt J), Original *Pyrsō kathartheis* (Eu 50,4); Paris syr. 156 (Sachau 349 an anderer Stelle)

H 5 E: *Qni lan braḥmaik* (HH LXXI, HR 2984), Vorlage *Ktēsai hēmas kyrie* (Eu 51,52); Paris syr. 155

M: *Sāp ḥešukā* (J Nr. 772), Vorlage *Tēs nyktos dielthousēs* (Eu 55,5); Paris syr. 156

H 6 E 1: *Maḥšulā rabā o'ašinā* (HH LXXIII, HR 2794), Vorlage *Abyssos hēmartēmatōn* (Eu 59,6); Paris syr. 155 (Sachau an anderer Stelle)

E 2: *G'it loātāk alāhā* (HH LXXII, HR 2315), keine Vorlage nachgewiesen; Paris syr. 155

M 1: *Ltaḥt men 'umqaohi* (J Nr. 773), keine Vorlage nachgewiesen; Paris syr. 156

M 2: = E 1; Paris syr. 156

H 7 E 1: *Saniā dabṭurā* (fehlt HH und HR), Vorlage *Batos en orei* (Eu 52,7); Paris syr. 155

E 2: *Kas ṣalmā ddahbā bapqa'tā* (HH LXXVIII, HR 2592), edessenische Übersetzung von *Eikonos chrysēs* (Eu 53,7); Paris syr. 155

M: *Kad ṣalmā ddahbā aqīm hoā* (J Nr. 774), melitenische Übersetzung der Vorlage von E 2 (Eu 53,7); Paris syr. 156

H 8 E: *L'alāhā dalgao atunā* (HH LXXXI, HR 2637), edessenische Übersetzung von *Ton en kaminō tou pyros* (Eu 47,82); Paris syr. 155

M: *L'alāhā db'atunā dnurā* (J Nr. 775), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 47,82); Paris syr. 156

H 9 E 1: *Gāhrin haone* (fehlt HH und HR, J Nr. 741), Vorlage *Aporei pasa glōssa* (Eu 49,9); Paris syr. 155

E 2: *Labtulutā dileki* (HH XCI, HR 2650), edessenische Übersetzung von *Tēn parthenian sou* (Eu 60,9); Paris syr. 155

M 1: *Dkitā oamšabaḥtā* (J Nr. 738), Vorlage nicht nachgewiesen; möglicherweise handelt es sich bei diesem Stück um das Theotokion eines 'Eniana, wie bei M 9,2 des 8. Tones (vgl. dort); Paris syr. 156 (Mossuler Brevier stattdessen die melitenische Übersetzung der Vorlage von E 2 (Eu 60,9) — bei gleichem Anfang, aber späteren Differenzen —)

M 2 = E 1; Paris syr. 156

3. Kirchenton

H 1 E: *L'alāhā dšaozeb* (HH XCIV, HR 2638), Vorlage *Tō diasōsanti theō* (Eu 98,1); Paris syr. 155

M: *Iamā d'etpleg* (J Nr. 776), Vorlage *Temnomenēn thalassan* (Eu 100,1); Paris syr. 156

H 3 E 1: *Šarar braḥmaik* (HH XCVIII, HR 3081), Vorlage *Stereōson kyrie tas kardias* (Eu 107,3); Paris syr. 155

E 2: *Ant d'itaik 'ušāne* (HH XCVI, HR 2089), Vorlage *To stereōma tōn epi soi* (Eu 101,3); Paris syr. 155 (Sachau 349 an anderer Stelle)

M: *'ašen lebi bmāriā* (fehlt J), Vorlage *Estereōthē hē kardia mou* (Eu 110,3); Paris syr. 156

H 4 E: *Ḥapit enun lašmaiā* (HH CI, HR 2471), edessenische Übersetzung von *Tous ouranous ekalypsen* (Eu 98,4); Paris syr. 155

M: *Lašmai šmaiā ḥapi* (J Nr. 777), melitenische Übersetzung derselben Vorlage wie E; Paris syr. 156

H 5 E 1: *Loātāk hu mqadminan* (HH CIV, HR 2672), Vorlage *Pros se orthrizomen* (Eu 111,51); Paris syr. 155

E 2: *Bnuhrā rabā* (fehlt HH und HR), kein Original nachgewiesen; Paris syr. 155

M: *Kad ḥzā mšabḥā Eša'iā* (fehlt J), Vorlage *Hōs eiden Ēsaïas* (Eu 101,5); Paris syr. 156

H 6 E: *Kaz gezmat bazban* (HH CVI, HR 2541), kein Original gefunden; Paris syr. 155

M: *G'it baḥnagtā* (fehlt J), Vorlage *Eboēsa en stenagmois* (Eu 111,61); Paris syr. 156.

H 7 E: *Tlitā tlāie b'atunā* (HH CX, HR 3101), Vorlage *Treis paides en kaminō* (Eu 111,7); Paris syr. 155

M: *Ant dabnurā* (fehlt J), Vorlage *Se ton en pyri* (Eu 101,7); Paris syr. 156

H 8 E: *Kad bdeḥlat alāhā* (HH CXI, HR 2534), edessenische Übersetzung von *Latreuein zōnti* (Eu 100,8); Paris syr. 155

M: *Lmeplaḥ alāhā* (fehlt J), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 100,8); Paris syr. 156

H 9 E 1: *Leki btultā dkitā* (HH CXV, HR 2704), keine Vorlage gefunden; Paris syr. 155

E 2: *Ao men tmihātā* (fehlt HH und HR), kein Original nachgewiesen; Paris syr. 155

M: *Leki dkitā ozahiat* (J Nr. 743), Vorlage *Se tēn panagian kibōton* (Eu 120,9); Paris syr. 156.

4. Kirchenton

H 1 E: *Lamšiḥā alāhā dilan* (HH CXXI, HR 2745), Original nicht gefunden; Paris syr. 155

M: *Mšabaḥ ant māriā malkā* (J Nr. 778), Vorlage *Asomai soi kyrie ho theos mou* (Eu 146,1)

H 3 E: *Qeštā dganbāre etmaḥlat* (HH CXXVI, HR 2993), edessenische Übersetzung von *Toxon dynaton* (Eu 144,3); Paris syr. 155

M: *Qeštā dganbāre etmaḥlat* (fehlt J), melitenische Übersetzung der vorigen Vorlage Eu 144,3 (trotz gleichen Aufangs Verschiedenheiten im Innern der Strophe); Paris syr. 156

H 4 E 1: *Šem'at šem'a drabutā* (HH CXXIX, HR 3072), keine Vorlage festgestellt; Paris syr. 155

E 2: *Etkasio šmaiā* (fehlt HH und HR), Original *Tous ouranous hē aretē sou* (Eu 146,42); Paris syr. 155

M: *Ḥabquq nbiā mle tehrā* (fehlt J), Vorlage *To phrikton tēs eleuseōs* (Eu 139,4 = 167,4); Paris syr. 156

H 5 E: *Hao d'adnaḥ* (HH CXXXII, HR 2377), edessenische Übersetzung des Originals *Ho anateilas to phōs* (Eu 146,5); Paris syr. 155

M 1: *Lāk d'aṣmaḥt nuhrāk* (J Nr. 779), melitenische Übersetzung desselben Originals (Eu 146,5); Paris syr. 156

M 2: *Bgeliānā šbiḥā* (fehlt J), Vorlage *Hieras chrēstotētos* (Eu 157,5; Schluß abweichend); Paris syr. 156 (fehlt im Mossuler Brevier)

H 6 E 1: *Az'eq hoā kad laqburtāk* (HH CXXXV, HR 2051), edessenische Übersetzung von *Eboēse protypōn* (Eu 172,6; wieder ein Fall, in dem der griechische Hirmus aus dem Innern, hier sogar aus dem letzten Teil des Kirchentonrepertoires stammt — vgl. H 1 des 1. Tons —, der 4. Ton umfaßt ja Eu 133-181); Paris syr. 155

E 2: *Meṭul dabhaotāk* (fehlt HH und HR), keine Vorlage in Eu, doch findet sich die 1. Hälfte in *Hoti eis bathē thalassēs* (Eu 24,6), das aber im 1. Ton steht (es kommt öfter vor, daß derselbe Text in mehreren Tonarten erscheint; vielleicht gab es ursprünglich sogar — sehr einfache — Hirmen, die in allen acht Tonarten gesungen wurden); Paris syr. 155

M: *Kad 'al qburtā* (J Nr. 780), melitenische Übersetzung der Vorlage von E 1 (Eu 172,6); Paris syr. 156

H 7 E: *Hao dabṭura* (HH CXL, HR 2359), Vorlage *Ho en tō orei* (Eu 146,7); Paris syr. 155

M: *Tlāie abrahamāie* (J. Nr. 781), Vorlage *En tō kaminō abramiaioi* (Eu 133,7), aber Schluß von Eu 135,7; Paris syr. 156 **H 8** E: *Lhao dbadmutā dmala'ke* (HH CXLII, HR 2658), edessenische Übersetzung von *Ton en morphē angelou* (Eu 137,8); Paris syr. 155

M: *Hao dbadmutā dmala'ke* (J Nr. 782), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 137,8); doch stimmen beide Fassungen in der 1. Hälfte überein und erst der aus dem Kantikum stammende Refrain bringt die Differenzen, die also wohl auf zwei verschiedene Textfassungen des Alten Testaments zurückgehen; Paris syr. 156

H 9 E: *Leki dalhao lā met'ariānā* (HH CXLVIII, HR 2708), edessenische Übersetzung von *Se tēn ton achōreton logon* (Eu 134,9); Paris syr. 155

M 1: *Leki da'rā marb'eki* (J Nr. 666), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 134,9); Paris syr. 156

M 2: *Leki pa'iā danqales* (J Nr. 747), keine Vorlage gefunden; Paris syr. 156 (stattdessen hat das Mossuler Brevier *Leki netkašap*, J Nr. 746, bei Heiming als 'Eniana 1129, zu dem noch kein Vorbild gefunden ist).

5. Kirchenton

H 1 E 1: *Nšabaḥ lamšiḥa hao d'itaohi* (HH CLIV, HR 2902), Vorlage *Asōmen Christō tō dedoxasmenō* (Eu 187,1); Paris syr. 155

E 2: *Dnaḥ alāhā o'etgli* (HH CLIII, HR 2329), Vorlage *Theos ephanē epi gēs* (Eu 193,12 = Eu 204,1); Paris syr. 155 (Sachau 349 an anderer Stelle)

M: *L'alāhā d'etgli* (J Nr. 783), Vorlage *Hyper eleous ton theon* (Eu 185,1); Paris syr. 156

H 3 E: *Bḥailā daṣlibā dilāk* (HH CLVI, HR 2208), edessenische Übersetzung von *Dynamei tou staurou sou* (Eu 183,32); Paris syr. 155

M: *Bḥil tuqpeh* (J Nr. 784), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 183,32); Paris syr. 156

H 4 E: *Šem'at o'etbainat* (HH CLIX, HR 3068), edessenische Übersetzung von *Eisakēkoa tēn akoēn* (Eu 183,4); Paris syr. 155

M: *Šem'at māri šem'eh* (fehlt J), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 183,4); Paris syr. 156

H 5 E 1: *Kad men leliā* (HH CLX, HR 2576), edessenische Übersetzung von *Ek nyktos orthrizontes* (Eu 186,5), nicht von Eu 187,5, wie Heiming angibt; Paris syr. 155

E 2 = M: *Ldamqadminan blailaoātā* (fehlt HH und HR; fehlt J), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 186,5); Paris syr. 155 und Paris syr. 156

H 6 E: *G'it baḥnagtā* (HR 2314), von Heiming bereits als 2. Teil von *Ḥadruni maḥšule* (HH CLXIII, HR 2443) — vgl. das nächste — erkannt, der edessenischen Übersetzung von *Ekyklōse me abyssos* (Eu 183,6); Paris syr. 155

M: *Ḥadruni māmulaohi* (fehlt J), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 183,6); Paris syr. 156

H 7 E 1: *Ant dlaṭlāie* (HH CLXV, HR 2105), Vorlage *Ho en kaminō pyros* (Eu 183,7); Paris syr. 155.

E 2: *Latlitā ṭlāie ḥsaiā* (HH CLXVIII, HR 2780), edessenische Übersetzung von *Tēs triados tēn doxan* (Eu 189,72); Paris syr. 155

M: *Šubḥā datlitāiutā* (fehlt J), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 189, 72); Paris syr. 156

H 8 E 1: *Lhao dabšelhabiān d'atunā* (fehlt HH und HR), Vorlage *Ton en mesō phlogos kaminou* (Eu 185,8); Paris syr. 155

E 2: *L'alāhā dkul hao db'atunā* (HH CLXXI, HR 2634), Vorlage *Ton diadrosisanta tēn kaminon* (Eu 196,82); Paris syr. 155

E 3: *Lmārā oamtaqnānā* (fehlt HH und HR), Vorlage *Tō dēmiourgō tōn hapantōn* (Eu 192,81); Paris syr. 155

M: *Lhao dmen qdām 'ālme* (J Nr. 785), Vorlage *Ton ek patros pro aiōnōn* (Eu 183,8); Paris syr. 156

H 9 E 1: *Leki lā mnasit* (HR 2716), von Heiming als Strophe zu *Leki dal'el men haonā* (HH CLXXII, HR 2709), — siehe M 1 — erkannt; Paris syr. 155

E 2: *Eša'iā etpaṣaḥ* (fehlt HH; HR 2158), Vorlage *Ēsaïa choreue* (Eu 182,9); Paris syr. 155

M 1: *Leki dal'el men haonā* (HH CLXXII, HR 2709; fehlt J), Vorlage *Se tēn hyper noun* (Eu 183,9); Paris syr. 156

M 2: *Emā btultā memtum* (fehlt J); keine Vorlage gefunden; Paris syr. 156

6. Kirchenton

H 1 E: *Per'un hao metragšānā* (HH CLXXVI, HR 2961), edessenische Übersetzung von *Ho aisthētos Pharaō* (Eu 239,1); Paris syr. 155

M: *Per'un dāoiā 'am markbāteh* (J. Nr. 786), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 239,1); Paris syr. 156

H 3 E: *'al šu'ā dlā mezda'na'* (HH CLXXIX, HR 2936), Vorlage *Epi tēn asaleuton* (Eu 240,32); Paris syr. 155

M: *Ant dbamraome* (J Nr. 787), Vorlage *Ho stereōsas ouranon* (Eu 243,3); Paris syr. 156

H 4 E: *Māriā šem'at šem'ā* (HH CLXXXII, HR 2860), edessenische Übersetzung von *Kyrie tēn akoēn sou* (Eu 227,4), nicht von dem von Heiming angegebenen Eu 239,4; Paris syr. 155

M: *Māre kul šem'ā* (J Nr. 788), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 227,4); Paris syr. 156

H 5 E: *Loātāk mqadem 'nā* (HH CLXXXV, HR 2673), Vorlage *Pros se orthrizō* (Eu 230,5); Paris syr. 155 nur Textanfang, Sachau 349 ganzen Text

M: *Ant dabtuqpā dilāk* (fehlt J), Vorlage *Ho to mesotochon* (Eu 227,5); Paris syr. 156

H 6 E: *G'it b'ulṣānai oab'āqāti* (HH CLXXXVIII, HR 2313), edessenische Übersetzung von *Eboēsa en thlipsei* (Eu 226,6); Paris syr. 155

M: *G'it b'ulṣānai oab'āqāti* (nach gleichem Anfang später vom vorigen verschieden; J Nr. 789), melitenische Übersetzung darselben Vorlage (Eu 226,6); Paris syr. 156

H 7 E: *Tlāie ḥṣaiai* (HH CXC, HR 2490), Vorlage *Hoi paides en Babylōni* (Eu 229,7); Paris syr. 155 nur Textanfang, Sachau 349 ganzen Text

M: *Ant dqabelt šubḥā* (fehlt J), Vorlage *Ainētos kai dedoxasmenos* (Eu 226,7); Paris syr. 156.

H 8 E = M: *Kad lqinātā dazmārā* (HH CXCIII, HR 2566; fehlt J), Vorlage *Tēs mousikēs symphōnias* (Eu 226,8); Paris syr. 155 und 156.

H 9 E: *Meṭul dḥaie lkul* (HH CC, HR 2799), keine genaue Vorlage gefunden. *Tēn pro tou tokou parthenon* (Eu 238,9) paßt einigermaßen; Paris syr. 155

M: *Šlāmleki kniktā* (J Nr 754), Vorlage *Chaire semnē panagia* (Eu 239,9); Paris syr. 156

7. Kirchenton

H 1 E: *L'alāhā dbadrā'eh rāme* (HH CCIII, HR 2631), edessenische Übersetzung von *Tō ektinaxanti* (Eu 285,1); Paris syr. 155

M: *L'alāhā d'armi* (J Nr. 790), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 285,1); Paris syr. 156

H 3 E: *'idtāk mšabaḥtā* (HH CCV, HR 2921), edessenische Übersetzung von *Estereōthē tē pistei* (Eu 281,3); Paris syr. 155

M: *'idtā qadištā eštarrat* (J Br. 791), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 281,3); Paris syr. 156

H 4 E: *Šām'inan šem 'ā damdabrānutāk* (HH CCVII, HR 3066), edessenische Übersetzung von *Akēkoa tēn akoēn sou* (Eu 281,41); Paris syr. 155

M: *Šem'at šem'ā hao ganbārutāk* (fehlt J), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 281,41); Paris syr. 156

H 5 E: *Māriā alāhā dili men leliā* (HH CCIX, HR 2856), Vorlage *Kyrie ho theos mou ek nyktos* (Eu 280,52); Paris syr. 155

M: *Loātāk mqadem 'na* (fehlt J), Vorlage *Pros se orthrizō* (Eu 282,5); Paris syr. 156

H 6 E: *Nbiā Iaonān men karseh* (HH CCXIII, HR 2883), Vorlage *Ho Iōnas ek koilias* (Eu 284,6 = Eu 289,6); Paris syr. 155

M: *Ant šaozebt lanbiā Iaonān* (fehlt J), Vorlage unsicher: *Ek bythou anēgases Iōnan* (Eu 282,6 oder *Hōs ton prophētēn ek bythou* (Eu 285,6 = Eu 296,6); Paris syr. 156

H 7 E: *Tlāie ḥsaiā* (HH CCXV, HR 2429), edessenische Übersetzung von *Hoi en kaminō tou pyros* (Eu 286,7); Paris syr. 155

M: *Hānun dabgao atunā* (fehlt J), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 286,7); Paris syr. 156

H 8 E = M: *Hao dbalḥudaiki ṭābā* (HH CCXVI, HR 2362), Vorlage *Ton monon anarchon* (Eu 289,8); Paris syr. 155 und 156

H 9 E 1 = M 1: *Šlāmleki kaltā naṣiḥtā* (HH CCXXI, HR 3055, fehlt J), Vorlage *Chaire nymphē phaeinē* (Eu 284,9); Paris syr. 155 und 156

E 2: *Mšabḥat bkul oambaraktā* (HH CCXX, HR 2869), Vorlage *Panymnēte tōn ouranōn* (Eu 281,9); Paris syr. 155

M 2: *Iāldat alāhā šubhāreh* (J Nr. 756), kein genaues Vorbild gefunden; Paris syr. 156.

8. Kirchenton

H 1 E: *Ḥuṭrā hao d'etpasaq* (HH CCXXIII, HR 2450), Vorlage *Hē kekomenē* (Eu 316,1); Paris syr. 155

M: *Lmāriā alāhā nšabaḥ* (HH CCXXV, HR 2735, J Nr. 793), Vorlage *Asōmen tō kyriō tō diagagonti* (Eu 321,1); Paris syr. 156, ebenso der Beit Gaza von Mardin

H 3 E 1 = M: *Lait qadišā akoātāk* (Paris syr. 155: *aik*) *māriā alāhan* (HH CCXXVII, HR 2681, fehlt J), Vorlage *Ouk estin hagios* (Eu 323,3); Paris syr. 155 (mit Varianten), Paris syr. 156 = Sachau 349 = Mossul

E 2: *Ant hu 'ušnā tqipā* (HH CCXXVI, HR 2120), Vorlage *Sy ei to stereōma* (Eu 321,31); Paris syr. 155

H 4 E 1: *Šem'at šem'ā damdabrānutā* (HH CCXXXI, HR 3070), Original *Eisakēkoa tēn akoēn sou* (Eu 320,4); Paris syr. 155

E 2: *Šem'at šem'ā māre kul* (HH CCXXXII, HR 3073), edessenische Übersetzung von *Eisakēkoa kyrie tēs oikonomias* (Eu 322,4); Paris syr. 155

M: *Šem'at māri šem'ā mle tehrā* (fehlt J), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 322,4); Paris syr. 156

H 5 E: *Anhar māri lkulan* (HH CCXXXIV, HR 2083), edessenische Übersetzung von *Phōtison hēmas* (Eu 321,5); Paris syr. 155

M: *Anharāihi lhunan bnāmusā* (fehlt J), melitenische Übersetzung derselben Vorlage (Eu 321,5); Paris syr. 156

H 6 E mit einigen Varianten = M: *Lbā'utā dili āšed 'nā* (HH CCXL, HR 2648, J Nr. 792), Vorlage *Tēn deēsin ekcheō* (Eu 314,6); Paris syr. 155 und 156

H 7 E = M: *Ṭlāie deḥlai alāhā* (HH CCXLIII, HR 2486, fehlt J), Vorlage *Paides theosebeis en Babylōni* (Eu 325,7); Paris syr. 155 und 156

H 8 E: *L'alāhā hao dapšiṭ* (HH CCXLVIII, HR 2639), keine Vorlage gefunden; Paris syr. 155

M: *Hao d'itaohi gnizā* (J Nr. 794), keine Vorlage gefunden; Paris syr. 156

H 9 E: *Anti balḥudaiki mšabaḥtā* (HH CCXLIX, HR 2123), keine genaue Vorlage festgestellt; Paris syr. 155

M 1: *Leki emā lā mzaoagtā* (J Nr. 763), keine Vorlage gefunden; Paris syr. 156

M 2: *Emā dkitā olā mzaoagtā* (J Nr. 761) = Heiming, 'Eniana Nr. 57; keine Vorlage gefunden

3. Die Zusammensetzung des Repertoires

Es fällt auf, daß in diesem Repertoire der syrischen Auferstehungskanones nur ein Teil der Hirmen in edessenischer und melitenischer Übersetzung desselben Originals vorliegt. Es sind dies im 1. Ton die Hirmen 4, 5, 6, 7, im 2. Ton die Hirmen 1, 7, 8, 9, im 3. Ton H 4 und H 8, im 4. Ton H 3, 5, 6, 8, 9, im 5. Ton H 3, 4, 5, 6, 7, im 6. Ton H 1, 4, 6, im 7. Ton H 1, 3, 4, 7, im 8. Ton H 4 und 5. Das sind insgesamt 29 Hirmen, also nur 45% der ganzen 64 Hirmen, das ist nur knapp die Hälfte. Etwas mehr als die Hälfte der Hirmen zeigen also von der Norm abweichende Verhältnisse, wobei wieder mehrere untereinander sehr verschiedener Sachlagen vorhanden sind.

In den Hirmen Ton 1 H 8, Ton 2 H 6, Ton 5 H 9, Ton 6 H 8, Ton 7 H 8 nnd H 9 und Ton 8 H 6 und 7 gibt es nur eine, edessenisch und melitenisch identische Fassung, — das sind 8 Fälle, also 12,5% der Gesamtzahl. Hier sind, wie so oft, zwei verschiedene Erklärungen möglich, und, wie ebenfalls oft, mag im einen Fall die eine, im anderen Fall die andere zutreffen, wobei es unmöglich ist, im einzelnen Fall anzugeben, welche der beiden Möglichkeiten zutrifft. Einmal kann man sich vorstellen, daß die gemeinsame Fassung ein originaler Text einer der beiden Fassungen ist, der den Text der anderen Fassung dort verdrängt hat. Es ist in keiner Weise jetzt schon zu entscheiden, zu welcher Fassung die angegebenen Hirmen ursprünglich gehörten, — dazu müßte erst eine sprachliche und poetische Analyse aller Texte der beiden Fassungen vorgenommen werden, um die Charakteristika der beiden Fassungen herauszuarbeiten. Ein anderes Mittel bietet die Untersuchung der byzantinischen Vorlagen, — darüber vergleiche man den nächsten Abschnitt. Daß der hier angenommene Vorgang der Herübernahme des Textes einer Fassung in die andere Fassung tatsächlich geschehen ist, läßt sich an einem schlagenden Beispiel zeigen: In Ton 5, Ode 5 hat die edessenische Handschrift Paris syr. 155 zwei Hirmen. Der erste steht auch in der Handschrift Sachau 349 und stellt damit die edessenische Fassung dar. Der andere dagegen fehlt in Sachau 349, steht aber in der melitenischen Handschrift Paris syr. 156 und im Mossuler Brevier und stellt sich dadurch als melitenische Fassung heraus. Der Schreiber von Paris syr. 155 hat also die melitenische Fassung hinter seine eigene edessenische Fassung angefügt. Man kann sich sehr wohl vorstellen, daß in den oben angegebenen Fällen bei dieser Herübernahme eben der eigene Text ganz unterdrückt wurde. Daß beide Fassungen in demselben geographischen Gebiet nebeneinander bestanden, haben wir oben bereits gesehen.

Es ist aber noch eine zweite Möglichkeit der Erklärung gegeben: man kann sich gut denken, daß nicht nur ein Stück der einen Fassung das der anderen Fassung verdrängt hat, sondern daß ein neues Stück die beiden älteren gleichzeitig verdrängte. Diese Erklärung scheint mir die beste bei einem anderen Fall zu sein: In Ton 2, Ode 9 gibt Paris syr. 155 als zweiten Hirmus die edessenische Übersetzung von Eu 60,9, das Mossuler Brevier die melitenische Fassung eben davon. Paris syr. 155, Paris syr. 156 und das Mossuler Brevier bieten aber ein weiteres, in allen drei Quellen

identisches Stück, eine Übersetzung von Eu 49,9. Hier muß man annehmen, daß dies neuere Stück zu den alten trat, wobei das ältere melitenische in Paris syr. 156 ganz verdrängt wurde.

Bei einem großen Teil der Oden sind die Hirmen der beiden Traditionen Übersetzungen ganz verschiedener griechischer Vorlagen. Das ist der Fall bei Ton 1, H 1, 3, 9; Ton 2, H 3, 4, 5; Ton 3, H 1, 3, 5, 6, 7, 9; Ton 4, H 1, 4, 7; Ton 5, H 1 und 8; Ton 6, H 3, 5, 7, 9; Ton 7, H 5 und 6 und Ton 8, H 1, 3, 8 und 9. Das sind 27 Fälle und 42% der Gesamtzahl. Hier sind ebenso wie vorher zwei entsprechende, verschiedene Erklärungen möglich. Einmal kann eine der beiden Traditionen ihr altes Stück bewahrt haben, während es in der anderen durch ein neueres ersetzt wurde; aber andererseits dürfte es ebenso Fälle geben, in denen in beiden Traditionen die älteren Stücke durch unter sich verschiedene neuere Stücke unabhängig voneinander verdrängt wurden. Auch darüber lassen sich für den einzelnen Fall detaillierte Vorstellungen nur gewinnen, wenn man die Texte mit ihren griechischen Vorlagen vergleicht.

II. Die griechischen Vorlagen der syrischen Auferstehungskanones

1. Die griechischen Auferstehungskanones der Oktoëchos

Die griechischen Auferstehungskanones bilden (vergleiche oben) den Inhalt eines Buches, das Oktoëchos (oder Oktaëchos) heißt und dessen Komposition Johannes Damaszenus zugeschrieben wird. In der heutigen Form, die sich bis ins Mittelalter zurückverfolgen läßt, sind die Hirmen der griechischen Auferstehungskanones die folgenden Akoluthien bzw. Hirmen der Ausgabe von Eustratiades:

1. Ton Eu 1
2. Ton Eu 46,1,3,4; 53,5; 46,6,7,8,92
3. Ton Eu 95,1,3,4,5,6,7; 101,8; 97,9
4. Ton Eu 133
5. Ton Eu 182
6. Ton Eu 224
7. Ton Eu 280,1,3,4,51; 286,6; 280,7; 286,8,9
8. Ton Eu 314,1,3,4,5; 315,6; 314,7,8,9.

Von diesen Hirmen kommen ganze zwei Stück, Eu 133,7 (in Paris syr. 156, das aber einen anderen Schluß hat, siehe oben) und Eu 182,9 (nur in Paris syr. 155, nicht in Sachau 349), im syrischen Repertoire wieder. Mit diesen Auferstehungskanones der griechischen Liturgie haben die syrischen Auferstehungskanones also nichts zu tun.

2. Die griechischen Kreuzauferstehungskanones der Oktoêchos

Außer den Auferstehungskanones, *anastasimoi*, enthält die Oktoëchos aber noch eine zweite Serie von Kanones, die mit der Feier der Auferstehung den Gedanken des Leidens am Kreuz verbinden, die *stauroanastasimoi*, also «Kreuzauferstehungskanones». Ihre Akolouthien enthalten folgende Hirmen:

1. Ton Eu 8
2. Ton Eu 47,1-7, 81; 46,91
3. Ton Eu 96
4. Ton Eu 141,1,3,4,5; 135,61; 141,7,8,9
5. Ton Eu 183,1,32,4-9
6. Ton Eu 231,1-6, 71, 81,9
7. Ton Eu 286,1; 287,3; 286,4; 280,52; 284,6 = 289,6; 286,7; 289,8; 282,9
8. Ton Eu 315,1,3; 321,42,5; 314,6; 321,7; 316,81; 317,9.

Eu 8 ist eine Akolouthie mit doppelten Hirmen, — der zweite Hirmus zur 4. Ode, *Akēkoa palai Abbakoum*, fehlt bei Eustratiades. Für die zweiten Hirmen liefert die Handschrift Sinai gr. 790 (f. 206) einen in der Literatur noch nicht bekannten Terminus technicus: sie heißen dort *antieirmos*, also «Antihirmus».

In diesen Stücken finden sich nun nicht nur in den syrischen Auferstehungskanones wiederkehrende Hirmenreihen, sondern Heiming hat auch bereits einige identische Strophen (Troparien) gefunden. In dem obigen, wesentlich erweiterten Material finden sich folgende Hirmen wieder:

1. Ton —
2. Ton —
3. Ton —
4. Ton —
5. Ton 183,32,4,6,7 (nur Paris syr. 155), 8 (Fassung von Melitene) und 9 (gemeinsame Fassung)
6. Ton —
7. Ton 280,52 (edessenische Fassung); 284,6 = 289,6 (edessenische Fassung); 286,7; 289,8; 281,9 (edessenische Fassung)
8. Ton 321,5; 314,6 (gemeinsame Fassung).

Das erste, was auffällt, ist, daß alle griechischen Vorlagen sich auf die plagalen Töne beschränken, das zweite, daß die syrischen Hirmen aus allen drei Klassen stammen, edessenisch-melitenisch verschiedene Stücke, nur in einer Fassung erscheinende Stücke, in beiden Fassungen identische Stücke. Der Vergleich der griechischen Vorlagen mit den syrischen Übersetzungen kann in den Fällen, in denen edessenische und melitenische Fassung verschiedene Vorlagen haben, dann zeigen, welche Fassung die ursprüngliche Vorlage beibehalten hat. Wo es sich dagegen um ein in einer Handschrift singuläres, zusätzliches Stück handelt, wie im Fall Eu 183,7, entsteht eine komplizierte Lage, die oben noch nicht erkannt werden konnte: im 5. Ton ist 189,72 die Vorlage der edessenischen und melitenischen Version, die in Paris syr. 155 und Sachau 349 stehende Übersetzung von Eu 183,7 müßte nunmehr die ursprüngliche Strophe sein; dann ist nicht zu erklären, warum es eine edessenisch und melitenisch verschiedene Übersetzung einer einzigen Vorlage noch außerdem geben soll. Es hilft dann nur die Idee, daß der griechische Kanon hier ursprünglich — wie in vielen Fällen — zwei Hirmen gehabt hat, von dessen zweitem nur die edessenische Fassung eine Übersetzung angefertigt oder bewahrt hat. Es wäre auch möglich, daß die griechische Vorlage Eu 189,72 gehabt hätte, als die syrischen Übersetzungen angefertigt wurden, und daß dies später durch 183,7 ersetzt wurde, worauf auch eine edessenische Übersetzung von 183,7 nachgeholt worden wäre.

3. Die Kanones des Pentekostarions

Schon Heiming hat die Vorlagen einiger Hirmen und Troparien (diese nur für den 1. Ton) im Pentekostarion gefunden. Dieses enthält folgende Kanones

1. Sonntag nach Ostern: Eu 5,1,3; 12,4; 5,5; 22,6; 5,7,8,9
2. » » » : Eu 57,1,3-7,81; 55,9
3. » » » : Eu 108,1,31,42; 107,51; 104,61; 107,7; 106,81; 104,93
4. » » » : Eu 150,1,3,41; 149,5; 147,6; 149,7; 147,8; 149,92
5. » » » : Eu 191
6. » » » : Eu 224

Pfingsten : Eu 286
Sonntag nach Pfingsten : Eu 314,1,3-5; 315,6; 314,7-9.

Hier stehen im 1. Ton die Hirmen (und einige Troparien) 12,4; 5,5; 22,6; 5,7 und 5,8, die ins Syrische übersetzt worden sind. Aber weitere Identitäten finden sich nicht. So ist es nötig, Handschriften heranzuziehen.

4. Die Auferstehungs- und Kreuzauferstehungskanones der Sinaihandschriften

Von den griechischen Handschriften des Sinaiklosters ist die älteste Oktoëchos die Handschrift Sinai gr. 1593/776/ London add. 26113 aus dem 9./10. Jahrhundert. Diese Handschrift überliefert in jedem Kirchenton zwei Kanones, einen *anastasimos* und einen *koinos* (« gemeinsam » = *communis*), dessen Strophen der Reihe nach das Kreuz, die Auferstehung, die Apostel, die Märtyrer, die Heiligen, die Buße und die Dreieinigkeit behandeln. Die Hirmen dieser Kanones sind die folgenden, — der 1. Ton und der Anfang des 2. Tons sind verloren.

2. Ton: ... Eu 49,6-9
... Eu 59,5-8; 60,9
3. Ton: Eu 95,1; 104,21; 95,3-9
Eu 110,1-4; 112,5; 110,6; 109,7; 112,81; 111,9
4. Ton: Eu 133,1; 148,22; 133,3-9
Eu 134,1,2; 146,3; 134,4; 146,5; 145,61; 146,7,8;

5. Ton: Eu 183,1,2,31-7; 196,82; 183,9
Eu 189,1; 188,2-41; 183,5; 188,6,71,8; 189,92
6. Ton: Eu 224,1; 235,2; 224,3-9
Eu 235,1; 237,2-4; 235,5,6; 236,7; 239,8; 235,92
7. Ton: Eu 280,1; 291,2; 280,3,4,51,6,7,8; 282,9
Eu 285,1; 289,2; 285,3 = 289,3; 287,4; 289,5,6; 287,7,8,9
8. Ton: Eu 314,1; 330,2; 322,31,4,5; 318,6; 322,7,8,92
Eu 321,1; 324,2,3; 326,42,5; 321,61; 323,7; —; 323,9.

Die Kanones der ersten Serie sind in Ton 3, 4, 6, 7 und 8 die auch in den gedruckten Ausgaben stehenden Auferstehungskanones. Dagegen ist der erste Kanon des 5. Tons der heutige Stauroanastasimos. Die jeweils zweiten Kanones sind nur im Sinai gr. 776/London add. 26113 überliefert und wurden jüngst von Chr. Hannick erstmals ediert. Nur wenige der Hirmen dieser Commune-Kanones kommen im syrischen Repertoire vor: Eu 110,3; 146,5; 146,7; 285,1; 289,6 und 321,1. Das bedeutet, daß die syrischen Kanones keinen engeren Zusammenhang mit diesen singulären Stücken des Sinai gr. 776 besitzen.

Zu diesen Commune-Kanones und der Edition von Hannick vergleiche man meine Bemerkungen in meinem Aufsatz *Hymnus und Troparion*, der im Jahrbuch des Staatlichen Forschungsinstitutes für Musikwissenschaft Berlin 1971 (Berlin 1972), erscheinen wird.

Eine sehr gute Handschrift ist die Parakletike Sinai gr. 778 aus dem 11. Jahrhundert. Sie enthält zu Ton 1 bis 6 je zwei Kanones, zu Ton 7 und 8 drei. Der jeweils erste Kanon ist der heutige Anastasimos. Die jeweils zweiten bzw. dritten Kanones benutzen folgende Hirmen:

1. Ton: Eu 8
2. Ton: Eu 51,1,3,4,51,6-9
3. Ton: Eu 101
4. Ton: Eu 135,1,3,4,5,61,7-9
5. Ton: Eu 183,1,31,4-9
6. Ton: Eu 231,1,3; 229,41; 231,5; 229,6; 231,71,81,9
7. Ton: Eu 286,1,31,4-9
Eu 285,1; 281,3,41; 280,51; 284,6; 289,7; 287,8; 282,9
8. Ton: Eu 315,1,3,4; 321,5; 314,6; 321,7; 316,81; 321,9
Eu 322,11,31,4,51,6,7,8,92.

In dieser Reihe steht nur im 1. und im 5. bis 8. Ton der heutige Stauroanastasimos und dabei treten noch erhebliche Abweichungen einzelner Hirmen auf. Diese beiden Tatsachen sind gleich wichtig für die Beurteilung der syrischen Auferstehungskanones: Es war kennzeichnend, daß die syrischen Stücke, für die Heiming die Originale in der heutigen Oktoëchos gefunden hat, nur im 5., 6. und 8. Ton stehen und jeweils nur einige Hirmen umfassen, nicht die ganze Serie. Das erstere kann daran liegen, daß die syrische Übersetzung auf eine Serie von Kreuzauferstehungskanones zurückgeht, die ebenso wie die des Sinai gr. 778 gerade im 2. bis 4. Ton abwich; das zweite kann sich daraus erklären, daß die Hirmenreihe der einzelnen Töne ebenso wie die des Sinai gr. 778 in einzelnen Hirmen von der heutigen Fassung differierten. In der Tat liefert ja gerade der Sinai gr. 778 selbst eine ganze Anzahl weiterer Übereinstimmungen:

2. Ton: Eu 51,1,3,4
3. Ton: Eu 101,5,7
7. Ton: Eu 285,1; 281,3,41
8. Ton: Eu 322,4

Auch die Handschrift Sinai gr. 779 aus dem 10. Jahrhundert liefert eine ganze Reihe weiterer Kreuzauferstehungskanones. Diese verwenden folgende Hirmen:

3. Ton: Eu 100,1; 101,3,4,5; 100,6; 95,7; 100,8; 97,9
6. Ton: Eu 231,1,3,4; 257,5; 231,6,71,82; 229,9
7. Ton: Eu 286,1,31,4; 280,51,6,7,8; 282,9
8. Ton: Eu 316,1; 321,31; 315,4; 321,5; 318,6; 325,7; 316,81; 315,9.

Hier finden sich folgende Übereinstimmungen mit den syrischen Reihen:

3. Ton: Eu 100,1; 101,5; 100,8
8. Ton: Eu 316,1; 321,31; 321,5; 325,7

Die aus den beiden Bänden Sinai gr. 781 und 782 bestehende Doppelhandschrift aus dem 10./11. Jahrhundert, in der leider der 1. und der 5. Ton fehlen, liefert folgende neue Hirmenreihen:

2. Ton: Eu 49 (vgl. oben Sinai gr. 776)
3. Ton: Eu 96
Eu 101,1,3-7; 111,8; 101,9
4. Ton: Eu 144,1; 138,3; 144,4-7; —; 144,9
6. Ton: Eu 229,1,31,41,51,6-9 mit zusätzlich 230,5,8,9
7. Ton: Eu 285,1; 287,3; 289,4; 288,4; 289,5-8; 287,9
8. Ton: Eu 321,1,31,41; 324,5; 321,61,7-9.

Diese Reihen tragen folgende Übereinstimmungen bei:

2. Ton: Eu 49,9
6. Ton: Eu 230,5; 229,7

Die Handschrift Sinai gr. 790 aus dem 11. Jahrhundert enthält folgende neue Kanones:

2. Ton: Eu 53,1; 51,3,4,53; 53,6; 47,7,82; 53,94
4. Ton: Eu 141,1,3-5,61; —; —; 141,9.

Das ergibt folgende Berührungspunkte:

2. Ton: Eu 53,1; 51,3,4; 47,82

Andere Sinaihandschriften bringen zwar neue Reihen, aber keine weiteren Identitäten mehr hinzu. Alles in allem sind nun folgende Vorlagen für die syrischen Auferstehungskanones in den Auferstehungs- und Kreuzauferstehungskanones dieser Handschriften nachgewiesen:

2. Ton: Eu 51,1; 53,1; 51,3,4; 47,82; 49,9
3. Ton: Eu 100,1; 110,3; 101,5; 101,7; 100,8
4. Ton: Eu 146,5; 146,7
5. Ton: Eu 183,32,4,6-9
6. Ton: Eu 230,5; 229,7
7. Ton: Eu 285,1; 281,3,41; 280,52; 284,6; 286,7; 289,8
8. Ton: Eu 316,1; 321,1,31; 322,4; 321,5; 314,6.

5. Die Auferstehungs- und Kreuzauferstehungskanones der Handschriften von Grottaferrata

Auch unter den Handschriften von Grottaferrata findet sich wenigstens eine, die neues, bisher noch unbekanntes und unveröffentlichtes Material beibringt, die Handschrift Δγ I. Insbesndere

liefert sie auch zu den ersten Kirchentönen Kanones von Kosmas. Leider ist der Anfang der Handschrift durch Wasserschaden verdorben, so daß gerade diese Kanones defekt sind. Doch lassen sich Hirmen und Akrostichen rekonstruieren. Der Kanon des 1. Tones hat das Akrostichon *A[ino]s [Kos]m[a ta]p[ein]ou kai amartōlou prōtos*, wie sich aus den Anfangsbuchstaben A, S, M, P der Hirmen von Eu 12,1,3,4,5 leicht ergänzen läßt. Der 2. Kanon des 1. Tones von Johannes Damaszenus hat merkwürdigerweise dasselbe Akrostichon wie der Kanon zu Mariä Assumptio von Kosmas: *Panegyrizetōsan hoi theophrones*. Der 2. Kanon des Kosmas (zum Teil auch in 778) hat das Akrostichon *Deuteros ymnos Kosma Agiopoleitou*, der dritte (zum Teil in 779) *Tritos ymnos Kosma Ierosolymitou*, der vierte *Ymnos Kosma tetartos doxa tō theō amēn*. Das letzte Akrostichon scheint zu bedeuten, daß dies auch der letzte Kanon ist, — Kosmas hätte dann also in dieser Serie nur vier Kanones für die authentischen Töne geschaffen und nicht eine komplette Achterreihe. Die anderen Kanones von Kosmas würden dann zu einer anderen Serie gehören oder später als Ergänzung gedichtet sein.

Ich gebe jetzt die Liste der Kanones von ΔγI — je vier zu jedem Ton — und ihre Beziehungen zu den Sinaihandschriften; doch treten, wie auch schon bei den Sinaihandschriften, Abweichungen in den Hirmen auf, die ich hier nicht angebe.

1. Ton: Eu 12, Eu 4, Eu 1 (= 778), Eu 8 (= 778)
2. Ton: Eu 51 (= 778), Eu 47 (= 790), Eu 53 (= 779), Eu 46 (= 778)
3. Ton: Eu 100 (= 779), Eu 96 (= 781/2), Eu 101, Eu 95 (= 778)
4. Ton: Eu 143, Eu 141 (= 790), Eu 133 (= 778), Eu 135 (= 778)
5. Ton: Eu 182 (= 778), Eu 184, Eu 183, Eu 198
6. Ton: Eu 224 (= 778), Eu 231, Eu 263, Eu 229
7. Ton: Eu 286 (= 778), Eu 280 (= 778), Eu 303, Eu 307
8. Ton: Eu 315, Eu 314 (= 778), Eu 322, Eu 334

Für die Frage der Vorlagen der syrischen Auferstehungskanones liefern diese Kanones wenig über die Sinaihandschriften Hinausgehendes, etwa Eu 51,52 im 2. Ton, möglicherweise auch Vorlagen von Troparien; für die Geschichte der Hymnologie sind sie dagegen von hervorragender Bedeutung.

6. Die parakletischen Kanones

Man könnte auch daran denken, die parakletischen Kanones, das heißt die Wochentagskanones mit « bittendem » Charakter, heranzuziehen. In der Tat haben einige dieser Kanones in ihren Hirmen Berührung mit dem syrischen Repertoire. So zeigt z.B. der Montagskanon für die Engel im 7. Ton folgende Hirmen:

Eu 285,1; 281,3,41; 282,5; 284,6 = 289,6; 286,7; 289,8; 281,9

Dieselbe Reihe findet man auch am Samstag Abend im Paraklетikon von Grottaferrata, gedruckt 1738 nach der Handschrift Δγ XXXVI aus dem 13. Jahrhundert, dessen Texte der Gottesmutter gewidmet sind. Sämtliche Hirmen dieser Serie finden sich in der syrischen Reihe wieder. Es ist möglich, daß der Kanon des Parakletikons seine Hirmenreihe vom Engelkanon bezogen hat, der schon im Sinai gr. 776 (siehe oben) überliefert ist. Ebenso hat im 5. Ton der Samstagsabendkanon des Parakletikons seine Hirmenreihe

Eu 183,1,32,4-9

dem Kreuzauferstehungskanon des Sonntags, siehe oben, entnommen. Es bleibt dann aber immer noch offen, wie der Engelkanon zu seiner Hirmenreihe gekommen ist. Hier hilft eine ähnliche Erklärung, wie sie für den Samstagskanon des Parakletikons gilt: es gibt wahrscheinlich einen verlorenen Kreuzauferstehungskanon, von dem der Engelkanon des Theophanes seine Hirmen übernahm, — und dieser Kreuzauferstehungskanon dürfte dann eben auch mit seinen Troparien die Vorlage des syrischen Kanons des 7. Tons sein, wie es der Kreuzauferstehungskanon des 5. Tons für den syrischen Kanon des 5. Tones ist. Ein Teil der Hirmen und Troparien dieser Kanones ist in der heutigen Form dieser Kanones in der Oktoëchos erhalten, wie ja Heiming gefunden hat, — der übrige Teil dürfte dann in der syrischen Fassung wenigstens in Übersetzung gerettet sein. Während im 5. Ton aber der Kanon des Parakletikons die genaue Hirmenreihe des Kreuzauferstehungskanons übernommen hat, von der sich der syrische Kanon in einigen Hirmen unterscheidet, zeigen der Engelkanon des 7. Tones und

der ihm entsprechende Samstagskanon des Parakletikons genau die volle Hirmenreihe der syrischen Fassung, gegen die sich der moderne Stauroanastisimos gerade in den ersten Hirmen (s. oben) unterscheidet. Wenn sich hier im Syrischen demnach ein griechischer Kreuzauferstehungskanon erhalten hätte, dessen Hirmenfolgen in der späteren Überlieferung nur auf dem Umwege über den Engelkanon des Dichters Theophanes Graptos erhalten ist, der in der 1. Hälfte des 9. Jahrhunderts lebte, kann man annehmen, daß der griechische Auferstehungskanon älter als das 9. Jahrhundert ist, — und damit kommt man eben auf die Zeit der großen Kanondichter bzw. Kanonkomponisten, infall sie auch die Melodien komponiert haben, Kosmas von Maiuma (gestorben nach 743), Andreas von Kreta (gestorben um 740) und Johannes Damaszenus (gestorben um 750). Daß aus dieser Zeit noch unbekannte Auferstehungskanones in den Handschriften verborgen sind, zeigte oben die Handschrift ΔγI von Grottaferrata mit ihren Kanones des Kosmas von Maiuma (wo er 743 Bischof wurde).

7. Die Hirmen des Hirmologions

Wenn nach den bisherigen Erörterungen es immer mehr so erscheint, als ob es eine vollständige Reihe von acht griechischen Kreuzauferstehungskanones gegeben hätte, die der syrischen Übersetzung zugrunde liegt, von der aber nur noch geringe Teile im mittelalterlichen und heutigen griechischen Repertoire vorhanden sind, so muß man doch noch eine ganz andere Auffassung prüfen, die diese Hypothese unnötig macht. Die Hirmen der Kanones stehen ja nicht nur vor den auf sie folgenden Strophen in Oktoëchos, Menäen, Triodion und Pentekostarion, sondern sie bilden auch den Inhalt eben des Hirmologions. Über die Verhältnisse der Hirmologien mit musikalischer Notation unterrichtet Velimirovic. Die gedruckten Ausgaben zählt Eustratiades (in Auswahl), S. γ'/δ' auf, — eine dort nicht verzeichnete Venetianer Ausgabe von 1843 besitzt die Universitätsbibliothek Marburg; die bei Eustratiades als letzte bezeichnete Athener Ausgabe von 1906 war vor einiger Zeit in Athen noch im Handel.

E. Follieri hat in ihren *Initia hymnorum ecclesiae graecae* (1960-1966) die Existenz dieses liturgischen Buches übersehen, so daß bei ihr nicht nur alle entsprechenden Konkordanzen fehlen, sondern auch eine Reihe sonst nicht vorkommender, nur im Hirmologion enthaltener Hirmen. Vielleicht kann die Verfasserin, die gerade einen Nachtrag zu ihren *Initia* veröffentlicht hat, diese Ergänzungen in einem späteren Nachtrag nachholen; ich unterlasse daher hier eine Aufzählung der fehlenden Anfänge.

Im gedruckten Hirmologion sind die Hirmen — wie auch in den Handschriften — nach den acht Kirchentönen angeordnet. Innerhalb jedes Tones sind die Hirmen aber nicht nach Akolouthien aneinandergereiht, wie in den von Eustratiades zugrunde gelegten Handschriften, sondern nach Oden, — auch diese Anordnung existiert schon in den Handschriften, siehe Velimirović. Innerhalb jeder Ode gehen voran die Hirmen der Auferstehungskanones und die charakteristischer Kanones großer Feste (Weihnachten, Kreuz usw.). Darauf folgen Hirmen, die öfter als Musterstrophen für Kanones benutzt wurden, und endlich kommen Hirmen, die heute überhaupt nicht mehr benutzt werden, wie die Anmerkung angibt, und in einer Reihe von Fällen sogar in den von Eustratiades benutzen Handschriften fehlen. So bringt das moderne Hirmologion im 1. Ton jeweils zuerst die Hirmen der Akolouthien Eu 8, 9, 7, 6, 5/12/22 (Thomassonntag wie oben) und 4; in der zweiten Gruppe erscheinen die Hirmen von Eu 14, 16, 8, 1, 22 und 15, alle auch in den heutigen liturgischen Büchern vertreten; endlich kommen in der dritten Gruppe die Hirmen von Eu 17, 11, 21, 24, 23 und 10, die in den heutigen Ausgaben nicht mehr vorkommen. Wir haben oben schon gesehen, daß selbst innerhalb eines Kanons in verschiedenen Handschriften öfter abweichende Hirmen sich einmischen, daß vollends aber Kanones mit nahebeieinanderstehenden Hirmen häufig vorkommen, — man vergleiche etwa oben die Reihen der Sinaihandschriften. Hier ist es wenig wahrscheinlich, daß für alle diese Kanones eine einzige Urform existierte, die später durch Variation einzelner Hirmen verändert wurde. Dagegen wird die Zusammensetzung dieser Hirmenreihen voll verständlich, wenn wir annehmen, daß der Dichter ein innerhalb der Kirchentöne odenmäßig geordnetes Hirmologion vor sich hatte, aus dem er die Hirmen für seine neue Kanondichtung entnahm. Dabei mußten die Hirmen — von den ersten hochberühmten abgesehen — fast zwangsmäßig aus verschiedenen Akolouthien zusammengewürfelt werden; denn wenn dieser Dichter kein akolouthienmäßig geordnetes Hirmologion zur Verfügung

hatte, konnte er nicht wissen, wie die Hirmen der 2. und 3. Gruppe der Hirmen der einzelnen Oden zu einer Akolouthie zusammengehörten. Wenn wir annehmen, daß den syrischen Kanones keine griechischen kompletten Akolouthien als Vorlage zugrundeliegen, sondern daß der Übersetzer sich seine Hirmen aus einem solchen Hirmologion zusammensuchte und zumindest für einige Kanones die Troparien neudichtete, so ist der 6. Ton besonders eines solchen Verfahrens verdächtig. Er enthält mit den Hirmen Eu 243,3; 227,4,5; 226,6,7,8; 239,9 lauter Hirmen, die heute nicht mehr benutzt werden und nur aus Eu bekannt sind. Aber das Hirmologion versagt: es enthält lediglich Eu 226,8 und 239,9, zwar etwas mehr als die liturgischen Bücher, aber nicht genug, um die ganze Akolouthie des syrischen 6. Tons daraus zu verstehen. Die hier untersuchte Erklärungsmöglichkeit kann weiter ohnehin nicht zutreffen für den 5., 7. und 8. Ton, in denen nach Heimings Nachweis auch Troparien auf griechische Vorlagen zurückgehen, die ja nur in den anderen liturgischen Büchern und nicht im Hirmologion stehen. So bleibt die Annahme immer noch am wahrscheinlichsten, daß es eine uns bis auf einige Hirmen und Troparien, die in der Oktoëchos auf uns gekommen sind, und einige Hirmenreihen, die von späteren Dichtungen übernommen wurden (Thomassonntag, Engelkanon), verlorene Serie von acht griechischen Kreuzauferstehungskanones gab, die der syrischen Übersetzung als Vorlage diente.

Literatur

BAUMSTARK, Anton, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten* = *Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums*, Bd. III, Heft 3-5, Paderborn 1910.

Beit Gaza siehe *Ktābā*.

BERNHARD, Ludger, *Syrische Rezensionen von Kanones des Kosmas Hagiopolites*, maschinenschriftliche phil. Dissertation München 1951.

Breviarium iuxta ritum ecclesiae antiochenae syrorum, 7 vol., Mossul 1886-1896, zitiert als « Festbrevier », « Mossuler Brevier », u.ä.

DAHLHAUS, Carl, *Untersuchungen über die Entstehung der harmonischen Tonalität* = *Saarbrücker Studien zur Musikwissenschaft*, Bd. 2, Kassel 1968.

EUSTRATIADES, Sophronios, *Hagioreitike bibliotheke*, Bd. 9: *Heirmologion*, Chennevières-sur-Marne, 1932.

FLEISCHER, Oskar, *Neumenstudien*, Teil III: *Die spätgriechische Tonschrift*, Leipzig 1904.

FOLLIERI, Henrica, *Initia hymnorum ecclesiae graecae*, vol. I-IV, V^I, V^II = *Studi e testi* vol. 211-215, 215bis, Vatican 1960-1966.

FOLLIERI, Enrica, *The « Initia Hymnorum Ecclesiae Graecae » – A bibliographical supplement*, in: *Studies in Eastern Chant* II, London 1971, S. 35-50.

HANNICK, Christian, *Studien zu den Anastasima in den sinaitischen Handschriften*, maschinenschriftliche phil. Diss., Wien 1969.

HEIMING, Odilo, *Syrische ʿEniane und griechische Kanones* = *Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen*, Heft 26, Münster 1932.

HUSMANN, Heinrich, *Modalitätsprobleme des psaltischen Stils*, in: *Archiv für Musikwissenschaft*, 28, 1971, S. 44-72.

HUSMANN, Heinrich, *Die Melodien der jakobitischen Kirche*, [I.] *Die Melodien des Wochenbreviers (Šḥīmtā)* = *Sitzungsberichte Österr. Akad. Wiss., Phil.-hist. Kl.*, Bd. 262, 1. Abh., Wien 1969; [II.] *Die Qāle gaoānāie des Beit Gazā*, ebda, Bd. 273, 4. Abh., Wien 1971.

HUSMANN, Heinrich, *Die Gesänge der syrischen Liturgien*, in: *Geschichte der katholischen Kirchenmusik*, hgg. von K. G. Fellerer, erscheint Kassel 1972.

HUSSMANN, Heinrich, *Hymnus und Troparion*, in: *Jahrbuch des Staatlichen Forschungsinstituts für Musikforschung Preußischer Kulturbesitz Berlin 1971*, Berlin 1972.

JEANNIN, Jules, *Mélodies liturgiques syriennes et chaldéennes*, Paris-Beyrouth, I [1924], II [1928].

Ktābā dbeit gazā dneʿmātā dʿidtā suriāitā dtrīṣat šubḥā (= *Buch des Schatzhauses der Melodien der syrischen orthodoxen Kirche*), Mardin, 4. Aufl. 1960, stets abgekürzt « Beit Gaza » genannt.

MOLITOR, Josef, *Byzantinische Troparia und Kontakia in syromelkitischer Überlieferung*, in: *Oriens Christianus*, III. Serie, Bd. 3/4, 1930, S. 1-36 und 179-199, Bd. 5, 1930, S. 191-201, Bd. 6, 1931, S. 43-59, Bd. 8, 1933, S. 72-85 und 164-169.

RAASTED, Jørgen, *Observations on the manuscript tradition of byzantine music*, I: *A list of Heirmos-Call-Numbers, based on Eustratiades's Edition of the Heirmologion*, in: *Université de Copenhague, Cahiers de l'Institut du Moyen-Age Grec et Latin* 1, Copenhague 1969, S. 1-12.

SACHAU, Eduard, *Verzeichnis der syrischen Handschriften* = *Die Handschriftenverzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Bd. 23, I. und II. Abt., Berliu 1899

THODBERG, Christian, *The tonal system of the Kontakarium* = *Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Hist.-filos. Medd.*, Bd. 37, Heft 7, Kopenhagen 1960.

TILLYARD, Henry Julius Wetenhall, *Handbook of the middle byzantine musical notation* = *Monumenta musicae byzantinae Subsidia*, vol. I, 1, Kopenhagen 1935

VELIMIROVIĆ, Milos M., *Byzantine elements in early slavic chant* = *Monumenta Musicae Byzantinae Subsidia*, vol. IV, vol. I/II, Copenhagen 1960.

ZOTENBERG, Hermann, *Catalogues des manuscrits syriaques et sabéens (mandaïtes) de la Bibliothèque Nationale* = *Catalogue des manuscrits orientaux de la Bibliothèque Impériale*, 2. série, Paris 1874.

HEINRICH HUSMANN

« Tatjanin den' » nella cultura russa

Secondo l'antica tradizione, gli studenti dell'Università M. V. Lomonosov a Mosca, la prima del nostro Paese, festeggiano il giorno di natale della loro « Alma Mater » il 12 gennaio, nel « Tatjanin den' » – festa di Tatjana, come lo chiamavano le vecchie generazioni. Il 12 gennaio 1755 l'imperatrice Elisabetta Petrovna scrisse la sua risoluzione « Si faccia così » sul progetto del decreto di fondazione dell'Università di Mosca (1).

È noto che l'idea di istituire in Russia un corso di studi superiori maturò negli ambienti d'avanguardia della società russa già molto prima. Al momento dell'istitnzione dell'Accademia delle Scienze nel 1724, nel suo regolamento non a caso fu scritto: « Per coltivare le arti e le scienze si usano generalmente due tipi di istituzioni: il primo tipo si chiama università, il secondo Accademia o Società delle Arti e delle Scienze. L'università è un insieme di dotti, i quali insegnano ai giovani le scienze superiori, come teologia, giurisprudenza, medicina e filosofia, fino al livello da esse raggiunto al presente » (2).

L'apertura dell'Università avvenne il 26 aprile 1755, e fu fatta coincidere con l'anniversario dell'incoronazione di Elisabetta. Da allora la festa universitaria, come si legge nella Storia dell'Università di Mosca, venne celebrata in aprile e soltanto l'imperatore Nicola I, volendo sottolineare l'importanza del decreto istitutivo, la trasferì al 12 gennaio (3).

In realtà i fatti non si svolsero così. Nicola I non si occupò per niente della festa universitaria e tanto meno ne trasferì la data. Durante la vita dell'imperatrice Elisabetta abbinavano la

(1) *Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj imperii*, t. 14, Sanktpeterburg 1830, pp. 284-294.
(2) *Istorija Akademii nauk SSSR*, t. I, Moskva-Leningrad 1958, p. 21.
(3) *Istorija Moskovskogo universiteta*, t. I, Moskva 1955, p. 21.

festa dell'anniversario della sua incoronazione, poi fu trasferita al 22 aprile, per abbinarla al genetliaco di Caterina II [1]. Si prospettavano ulteriori ed artificiosi trasferimenti per abbinarla alle feste dei personaggi regnanti, ma finalmente fu trovata una via d'uscita intelligente.

Il progetto dell'edificio universitario elaborato dall'architetto Kazakov prevedeva al terzo piano, riservato ai locali più importanti — l'aula magna, la sala delle conferenze, il museo, la biblioteca — anche una chiesa. Essa era situata nella rotonda della facciata dell'ala orientale [2]. Quando la costruzione fu finita, il Rettore dell'Università, P. I. Fonvisin, il 26 marzo 1791 informò il metropolita Platone che l'Università «aveva preparato nel suo edificio una chiesa in onore della martire Tatjana a perpetuo ricordo della propria istituzione» [3]. La consacrazione avvenne il 5 aprile 1791, ed officiò lo stesso metropolita Platone, che vi pronunciò un'omelia sul versetto biblico: «La Sapienza si è costruita una casa, vi ha drizzato sette colonne» (Prov. 9,1) [4]. D'allora in poi il 12 gennaio, festa di Santa Tatjana secondo il calendario ecclesiastico russo, divenne il giorno della solenne celebrazione annuale.

Dopo l'incendio di Mosca nel 1812, l'Università dovette usare una chiesa esterna, e a tale scopo fu scelto il vicino tempio sulla Krasnaja Gorka. Era una costruzione in pietra a due piani del 1629 con una chiesa superiore dedicata all'Arcangelo Michele e una chiesa inferiore a San Giorgio il Vittorioso. L'Università ricevette il permesso di restaurare a proprie spese la chiesa superiore, semidistrutta e di ridedicarla a Santa Tatjana. La consacrazione avvenne il 17 agosto 1820 e fu eseguita dall'archimandrita Gennadij del monastero Danilov [5].

(1) S. P. Ševyrev, *Istorija imperatorskogo Moskovskogo universiteta*, Moskva 1855, pp. 20, 59, 66, 69, 80, 185, 196, 248.

(2) A. I. Vlasjuk, A. I. Kaplun, A. A. Kiparisova, *Kazakov*, Moskva 1957, pp. 118-122.

(3) N. P. Rozanov, *O Tatjanskoj cerkvi Moskovskogo universiteta. Čtenija v Obščestve istorii i drevnostej Rossijskich pri Moskovskom universitete*, Moskva 1869, p. 40.

(4) *Poučitel'nye slova, preosvjaščenejšim Platonom mitropolitom Moskovskim i Kalužskim propovedannye*, t. 15, Moskva 1792.

(5) N. A. Skvorcov, *Chram sv. velikomučenika Georgija Pobedonosca na Krasnoj gorke v Moskve. Trudy Komissii po osmotru i izučeniju pamjatnikov cerkovnoj stariny g. Moskvy i Moskovskoj eparchii*, t. I, Moskva 1904, p. 7

Il 12 gennaio 1826, quando acora continuavano gli arresti per il complotto dei decabristi, e il nuovo sovrano autocrate, lo zar Nicola I, guidava personalmente l'inchiesta, nell'Università di Mosca fu celebrato l'atto accademico tradizionale. «Dopo la divina Liturgia nella chiesa dell'Università, che festeggiava in quel giorno la memoria della Santa martire Tatjana, il professore di teologia, l'archimandrita Innokentij, tenne il sermone conveniente a questa solenne occasione», poi si svolse una cerimonia nella sala del Consiglio universitario e, «a conclusione di questo atto solenne, il signor Curatore, Sua Eccellenza A. A. Pisarev, sottopose alla considerazione dei professori l'Ode sul giorno di fondazione dell'Università, composta dal quindicenne Borisov, contadino di Lopašnja, e presentò all'assemblea lo stesso autore, il quale cercava appoggio presso l'Università di Mosca per soddisfare il suo ardente desiderio di studiare le lettere. Alla colazione si brindò alla salute del regnante imperatore Nicola Pavlovič» [1]. Tuttavia questo brindisi non servì a stabilire buoni rapporti con lo zar. A. I. Gerzen scrisse in *Byloe i dumy*, che il sovrano presto prese in odio l'Università e non si occupava di quel «focolaio di corruzione» sconsigliando ai giovani di entrarvi.

Il 12 settembre 1837 il metropolita Filarete consacrò la nuova chiesa di Santa Tatjana, situata all'interno dell'edificio universitario, all'angolo delle vie Bolšaja Nikitskaja e Mochovaja, costruita dall'architetto E. D. Tjurin, allievo di M. F. Kazakov [2]. La chiesa sulla Krasnaja Gorka fu restituita alla parrocchia.

Nel mezzo del XIX secolo entrarono in uso i pranzi di gala dei licenziandi dell'Università di Mosca, organizzati nella festa di Santa Tatjana. Ecco come descrive il pranzo del 1862 il liberale di destra B. N. Čičerin, allora professore dell'Università:

«Il 12 gennaio avrà luogo il consueto pranzo universitario ... Si può dire con certezza che vi avverrà qualche dimostrazione o uno scandalo. Il nostro pubblico non conosce per niente le buone creanze e a tali pranzi suole ubbriacarsi. Oggetto dello scandalo saranno, si capisce, i professori. Intanto è il Presidente della no-

(1) *Reči i stichi, proiznesennye v pamjat' nezabvennych blagotvorenij blažennyja pamjati gosudarja imperatora Aleksandra I, okazannych Moskovskomu universitetu, pri vospominanii dnja osnovanija onago, 12 janvarja 1826 goda*, Moskva 1826.

(2) *Istorija Moskvy*, t. 3, Moskva 1954, p. 664.

biltà della Provincia che organizza il pranzo in vista delle imminenti elezioni. Al pranzo prenderà parte tanta gente, quanto non ce n'è stata mai, perché, anziché 6 rubli se ne pagano solo 3, e di conseguenza vi sarà pubblico di ogni specie. Su questo punto non hanno interpellato nessuno dell'Università... Ma ormai proibire il pranzo, sarebbe molto peggio che lasciar andar le cose per il loro verso » (1).

Così si formavano le tradizioni della corporazione universitaria. Ritorniamo alle sue origini e poniamo la questione così: la data del 12 gennaio è una circostanza fortuita, oppure l'imperatrice Elisabetta Petrovna aveva scelto appositamente proprio questo giorno per l'approvazione del progetto della fondazione dell'Università di Mosca?

I documenti non ci informano direttamente su questo, ma esistono dati indiretti, a nostro parere escludenti la probabilità di una scelta casuale della data per quell'importante atto. Infatti il culto di Santa Tatjana nella famiglia dei Romanov era legato alla protezione accordata da essi al monastero stauropighiale maschile Voskresenskij, detto « Nuova Gerusalemme », situato vicino a Zvenigorod, nel quale si conservava un frammento delle reliquie di Santa Tatjana. Lì al tempo dell'imperatrice Elisabetta accorreva tutta Mosca e veniva gente anche da lontano. Negli anni 1750-1756 Bartolomeo Rastrelli, per incarico personale di Elisabetta, elaborò i piani per la ricostruzione della chiesa del monastero e il 3 febbraio 1756 il progetto di Rastrelli venne approvato dall'imperatrice (2). Ella stabilì che le funzioni sacre in quel monastero si celebrassero secondo il tipico della Laura Pečerskaja di Kiev, cosa che era ritenuta un raro atto di distinzione. Nel 1749 l'imperatrice offrì oggetti preziosi dei suoi appartamenti privati per il restauro della teca d'argento, nella quale si custodivano le reliquie di Santa Tatjana (3).

(1) B. N. Čičerin, *Moskovskij universitet. Vospominanija*, Moskva 1929, p. 58.

(2) *Istorija russkogo iskusstva*, t. 5, Moskva 1959, pp. 184, 265; Ju. Denisov, A. Petrov, *Zodčij Rastrelli*, Leningrad 1963, pp. 155, 200 i tabl. 54, 55.

(3) *Žitie sv. Mučenicy Tatiany po izloženiju sv. Dimitrija Rostovskogo, s priloženiem kondaka i izvlečenij iz kanonov i stichir' sv. Mučenicy, a takže i svedenij o ee izobraženii i moščach*, Moskva 1905.

È anche noto, come vi siano pervenute queste reliquie. Le aveva regalate al monastero il 7 gennaio 1691 la zarevna Tatjana (1), figlia dello zar Michele Fedorovič, la quale nel periodo della reggenza di zarevna Sofia aveva esercitato una grande influenza sugli affari di Stato (2). La zarevna Tatjana era in stretti rapporti col patriarca Nikone, fondatore del monastero « Nuova Gerusalemme ».

Verosimilmente esiste un certo legame tra la zarevna Tatjana e l'icona « Madonna con i Santi » uscita dalla bottega degli iconografi imperiali nella metà del XVII. Questa è l'unica icona della Galleria Tretjakovskaja raffigurante Santa Tatjana (3). Il reliquiario del monastero Voskresenskij era decorato con medaglioni rappresentanti scene della vita della Santa Tatjana. Ancora all'inizio del nostro secolo le icone di Santa Tatjana non erano per nulla rare (4). Un manuale iconografico specificava come bisognava dipingerle: « Volto luminoso, occhi lieti, carnagione nivea, sulla testa un velo, dalmatica vermiglia, camice azzurro, sulla spalla la stola diaconale e in mano il turibolo » (5).

La zarevna Tatjana nacque il 5 gennaio 1636, ciò che evidentemente concorse alla scelta del nome per lei. Allora al battesimo in generale si dava il nome del Santo che ricorreva il giorno della nascita oppure nei giorni vicini. Non di rado si davano nomi non secondo il calendario, ma in onore di qualcuno dei parenti. Ma ciò è escluso nel nostro caso, perché l'unica parente di Michele Fedorovič di questo nome, Tatjana Fedorovna Studenkina (morta nel 1611), non aveva alcuna importanza particolare (6). Del resto, tutte queste non sono che supposizioni, e l'unica testimonianza certa consiste nella notizia, che il protopop del Kremlino, Nikita, ricevette 10 cubiti di damasco cremisino e 40 zibellini, perché,

(1) *Ibidem*.

(2) *Russkij biografičeskij slovar'*, Sanktpeterburg 1912, pp. 362-363.

(3) V. I. Antonova, N. E. Mneva, *Katalog drevnerusskoj živopisi*, t. 2, Moskva 1963, p. 372.

(4) S. V. Troickij, *Diakonissy v pravoslavnoj cerkvi*. Stanktpeterburg 1912, p. 308. Il Museo Russo di Leningrado possiede alcune iconi raffiguranti gruppi di Santi, compresa Santa Tatjana, a partire dalla fine del XVI secolo. Nella collezione del reparto bizantino del museo dell'Ermitage non ci sono icone di Santa Tatjana.

(5) *Svodnyj ikonopisnyj podlinnik XVIII veka po spisku G. D. Filimonova*, Moskva 1874, p. 248.

(6) *Sbornik materialov po istorii predkov carja Michaila Fedoroviča Romanova*, č. 2, Sanktpeterburg 1898, p. 98.

quando la zarina Evdokia aveva dato alla luce la zarevna Tatjana, « egli nel medesimo tempo recitava le preghiere e poi impose il nome alla zarevna ». Per il battesimo della zarevna a Nikita fu dato un altro compenso nella stessa misura (1).

Nell'antica Russia non incontriamo frequentemente il nome di Tatjana (2). Nel calendario ecclesiastico in tutto l'anno c'è una sola Santa di questo nome, mentre la gran parte degli altri nomi vi ricorrono più volte (3). Negli altri Paesi questo nome non è usato. Molto significativo è il fatto che esso non è entrato nel tessuto linguistico dei proverbi o detti popolari russi (4) e quasi non ha lasciato traccia nella toponomastica (5). Di conseguenza, la popolarità che il nome ha ora, gli venne più tardi, nel corso del XIX secolo. In questa popolarità si scorge il riflesso della gloria dell'Università di Mosca e il fascino della Tatjana del poema « Eugenio Onegin » di Puškin.

Il nome di Tatjana affiora per la prima volta nell'epigrafia paleocristiana di Roma su un frammento di sarcofago, trovato all'inizio del XVIII secolo, che sfortunatamente non è facile collocare cronologicamente. Si credette che l'iscrizione, per le sue caratteristiche paleografiche, si potesse riferire al II secolo dopo Cristo, ma con certezza si sa soltanto che il frammento è stato trovato nel pietrisco che riempiva le catacombe di Domitilla, scavate nel secondo secolo. L'iscrizione è fatta in greco (6):

ΦΛ · CABEINOC · KAI ·
TITIANH · ΑΔΕΛΦΟΙ

(1) *Trudy Komissii po osmotru i izučeniju pamjatnikov cerkovnoj stariny g Moskvy i Moskovskoj eparchii*, t. 2, Moskva 1906, p. 142.

(2) *Novgorodskie zapisnye kabal'nye knigi (1591-1596 i 1602-1603 gg.)*, Moskva - Leningrad 1938. A. N. MIROSLAVSKAJA, *Sobstvennye imena v Novgorodskich zapisnych kabal'nych knigach. Kandidatskaja dissertacija*. Moskva 1955. S. A. BELOKUROV, *Neskol'ko novych rodoslovnych dannych (ženskie imena za 1634-1647 gody)*. Moskva, izd. *Obščestva istorii i drevnostej Rossijskich pri Moskovskom universitete*, 1909.

(3) ARCHIEPISKOP SERGIJ, *Polnyj mesjaceslov Vostoka*, t. 2, Vladimir 1901.

(4) T. N. KONDRATJEVA, *Sobstvennye imena v poslovicach, pogovorkach i zagadkach russkogo naroda. Voprosy grammatiki i leksikologii russkogo jazyka*, Kazanskij Universitet 1964, pp. 98-188.

(5) P. SEMENOV, *Geografičesko-statističeskij slovar'*, t. 5, Sanktpeterburg 1885.

(6) P. STYGER, *Die römischen Katakomben*, Berlin 1933, p. 86.

Secondo la tradizione agiografica la Santa Tatjana, vergine diaconessa romana, visse all'inizio del terzo secolo e fu decapitata intorno al 227 sotto l'imperatore Alessandro Severo (222-235) (1). Questa Santa è patrona della zarevna Tatjana Michajlovna.

I primi segni di culto di Santa Tatjana, a noi giunti, non sono anteriori al VI secolo e la sua vita fu scritta dapprima in lingua greca (2). Già all'inizio del VII secolo essa servì come prototipo per la composizione della vita di Santa Martina (3). Il più antico testo della Vita in greco è il manoscritto BE 8 x 5 della Biblioteca Universitaria di Glasgow del secolo X (4). Lo segue il noto menologio dell'imperatore Basilio II della Biblioteca Vaticana (Cod. Graecus 1613), scritto verso il 1000, dove la vita di Santa Tatjana è illustrata da una miniatura raffigurante la decollazione della martire (5). La più antica pergamena latina a noi nota col testo della vita di Santa Tatjana, è il manoscritto A 2 della Biblioteca del Capitolo della Basilica di San Pietro in Vaticano, che risale alla fine del secolo X o all'inizio dell'XI (6).

I legami organici tra le tradizioni latina e bizantina nel concreto esempio del culto di Santa Tatjana sono abbastanza evidenti, ma in questo caso il primato di Roma è incontestabile non solo per il fatto che Tatjana era una Santa romana, ma anche per il fatto che a Roma il culto di essa è giunto fino a dedicarle una chiesa. Nel secolo XII, e forse anche prima, esisteva in Roma sul pendio orientale del Quirinale una piccola chiesa di Santa Tatjana, con un sacerdote officiante (7). Questa è l'unica chiesa medievale di Santa Tatjana a noi nota, ma dopo il secolo XV essa scomparve. Questa chiesa è la precorritrice dei templi dedicati a Santa Tatjana nell'Università di Mosca.

(1) *Bibliotheca hagiographica latina*, t. 2, Bruxelles 1901, p. 1157, n. 7989.

(2) *Bibliotheca hagiographica graeca*, t 2, Bruxelles 1957, p. 263, nn. 1699, 1699b, 1699d.

(3) *Lexicon für Theologie und Kirche, hg. von J. Höfer und K. Rahner*, 7 Bd , Freiburg i. Br., 1962, Sp. 121.

(4) F. HALKIN, *Un nouveau ménologe grec de janvier dans un manuscrit de Glasgow*, *Analecta Bollandiana*, t. 75, Bruxelles 1957, pp. 66-17.

(5) *Il Menologio di Basilio II*, Torino 1907, t. 1, fol. 311; t. 2, p. 85

(6) A. PONCELET, *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum bibliothecarum Romanarum praeter quam Vaticanae*, Bruxelles 1909, p 4.

(7) Ch. HUELSEN, *Le chiese di Roma nel medio evo*, Firenze 1927, p. 488; G. MATTHIAE, *Le chiese di Roma dal IV al X secolo*, Roma 1962.

Il cammino del culto di Santa Tatjana in Russia non fu né semplice né consueto, perché esso non venne nel regno di Kiev da Bisanzio assieme coll'introduzione del cristianesimo. Nel più antico calendario liturgico della Chiesa russa a noi noto, annesso all'Evangeliario di Ostromir, che fu scritto negli anni 1056-57 a Kiev o a Novgorod per il Posadnik novgorodese Ostromir (1), la festa di Santa Tatjana ancora non c'è. Subito dopo lo scisma ecclesiastico tra Roma e Bizanzio, culminato nei reciproci anatemi del luglio 1054 (2), mutò anche l'atteggiamento della censura greca verso i Santi Romani. Non si arrivò fino alla correzione dei calendari esistenti, ma nel compilare nuovi libri, quali l'Evangeliario di Ostromir, si fecero sentire nuove influenze, sebbene in modo poco coerente. La città di Novgorod si trovava abbastanza lontano dall'amministrazione ecclesiastica bizantina ed era legata con Paesi dell'Occidente latino più che qualsiasi altra città della vecchia Rus' (3). All'inizio del XII secolo la lotta delle due opposte tendenze ecclesiastiche si riflettè nel nuovo documento liturgico, il menologio dell'Evangeliario di Mstislav, destinato alla chiesa dell'Annunciazione in Gorodišče, costruita nel 1103 accanto alla nuova residenza del principe di Novgorod, Mstislav Vladimirovič (4). Egli, figlio di Vladimir Monomaco e della principessa anglosassone Ghita, sposò la principessa reale svedese Cristina.

In questo menologio già si trova la festa di Santa Tatjana al giorno 12 gennaio (5). Più o meno a quel medesimo tempo risale il più antico testo russo della vita di Santa Tatjana nella minea liturgica novgorodese di gennaio, manoscritto n. 99 della Biblioteca Tipografskaja (1), e che attualmente si trova coll'Evangeliario di Mstislav nel Museo Storico Nazionale di Mosca. Ivi si conserva pure un'altra antica copia della vita di Santa Tatjana nel manoscritto sinodale n. 163, nella minea liturgica del mese di gennaio del XII secolo, proveniente da Novgorod. Essa fu probabilmente scritta per la cattedrale di Santa Sofia e vi si trovano anche i segni della notazione neumatica (2). Lo specialista di paleografia musicale russa, M. V. Braznikov, ci ha comunicato che questo manoscritto risale più verosimilmente alla prima metà del XII secolo.

(1) E. E. Granstrem, *Opisanie russkich i slavjanskich pergamennych rukopisej Gossudarstvennoj publičnoj biblioteki im. Saltykova-Ščedrina*, Leningrad 1953, p. 15-16.

(2) G.-H. Bornand, *Le schisme de 1054 entre l'Occident et l'Orient chrétien*, Paris 1963.

(3) Cfr. A. P. Novosel'cev, V. T. Pašuto, *Vnešnjaja torgovlja drevnej Rusi (do serediny XIII v.)*, *Istorija SSSR*, n. 3, Moskva 1967, p. 81-108.

(4) Le fondamenta di questa chiesa, distrutta nel XIV secolo, sono state scoperte dalla spedizione archeologica di M. K. Karger nel luglio 1966.

(5) P. S. Biljarskij, *Sostav i mesjaceslov Mstislavova spiska Evangelija*, *Izvestija Otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti imp. Akademii nauk*, t. X, Sanktpeterburg, 1861, coll. 110-137.

L'autore della Prima Cronaca di Novgorod, il quale nella sua narrazione non di rado si serve del menologio per indicare le date degli avvenimenti storici, nel brano relativo all'anno 1196 ricorda la festa di Santa Tatjana (3).

La Biblioteca Pubblica « Saltykov-Ščedrin » a Leningrado possiede due pergamene antiche russe col testo della vita di Santa Tatjana. Sono i Prologhi già appartenenti alla Biblioteca della cattedrale di Santa Sofia di Novgorod, l'uno n. 1324, della fine del XII o dell'inizio del XIII secolo, e l'altro n. 1325, del XIV secolo(4).

La serie dei manoscritti russi antichi della vita di Santa Tatjana termina con le minee del metropolita Macario, conservate nel Museo Storico Nazionale. Questo esemplare delle minee di Macario fu scritto a Novgorod intorno al 1540 e nel 1552 fu consegnato al principale santuario dello Stato russo, alla cattedrale Uspenskij Sobor nel Kremlino di Mosca.

Nell'antica Novgorod esisteva non solo una tradizione letteraria, ma anche quella iconografica legata al culto di Santa Tatjana. Ciò è attestato dall'abbozzo dell'affresco del 1199 nella chiesa dello Spas-Neredica presso Novgorod, costruita per ordine del principe di Novgorod, Jaroslav Vladimirovič, nipote di Mstislav. Qui la

(1) A. A. Pokrovskij, *Drevnee pskovsko-novgorodskoe pis'mennoe nasledie. Obozrenie pergamennych rukopisej Tipografskoj i Patriaršej bibliotek v svjazi s voprosom o vremeni obrazovanija etich knigochranilišč*, Moskva 1916, pp. 42-43, 68.

(2) *Ibidem*, p. 171; *cfr.* M. V. Ščepkina, T. N. Protasjeva, *Sokrovišča drevnej pis'mennosti i staroj pečati*, Moskva 1958, p. 15.

(3) *Novgorodskaja Pervaja letopis' staršego i mladšego izvodov*, Moskva-Leningrad 1950.

(4) D. I. Abramovič, *Sofijskaja biblioteka, Vypusk 2*, Sanktpeterburg 1907, pp. 154, 188, 219, 242.

Santa si trova nel gruppo delle donne diaconesse, nel medaglione rotondo della fila inferiore, sulla parete sud (1). Secondo la classificazione stilistica di M. I. Artamonov, questo affresco appartiene al quarto gruppo, che è predominante per il numero di figure nella decorazione pittorica della chiesa di Spas-Neredica (2).

L'affresco di Neredica e la miniatura del menologio vaticano di Basilio II sono le uniche immagini medievali di Santa Tatjana che conosciamo.

* * *

Dunque vediamo che il culto di Santa Tatjana in Russia, sorto al limite dei secoli XI-XII, nelle particolari condizioni della politica ecclesiastica di città di Novgorod, strettamente legata col mondo latino, si divide in due periodi: novgorodese e moscovita. Eredità del primo periodo sono i monumenti della letteratura antica russa e dell'arte pittorica, del secondo periodo sono le chiese dell'Università di Mosca dedicate a Santa Tatjana.

I fatti esposti e la loro concatenazione confermano l'opportunità di ricerche storico-filologiche sullo sviluppo del culto dei singoli Santi in Russia. Questo aveva già compreso, a modo suo, V. N. Tatiščev, che compose nel 1745 un elenco di Santi e lo presentò all'Accademia Russa delle Scienze osservando: « Sebbene questo non appartenga alle scienze e non serve a nessuno, tranne che agli storici e ai bigotti, tuttavia spero che se verrà stampato, l'Accademia potrà trarne abbastanza vantaggio » (3).

Michail F. Murjanov

Questo articolo scritto dall'Autore in lingua russa è stato tradotto in italiano dalla Dott. Maria Donadeo.

(1) V. K Mjasoedov, N. P. Syčev, *Freski Spasa-Neredicy*, Leningrad 1925, čertež V - 13.

(2) M. I Artamonov, *Mastera Neredicy*, *Novgorodskij istoričeskij sbornik. Vypusk 5*, Novgorod 1939, pp. 37-38, 41.

(3) V. N. Tatiščev, *Istorija Rossijskaja*, t. I, Moskva-Leningrad 1962. p. 29

COMMENTARII BREVIORES

Īšō' bar Kīrūn

A Supplement to the History of Syriac Literature

The name of Īšō' bar Kīrūn has remained entirely unknown in the history of Syriac literature. Not one of the authors (1) who has dealt with the history of Syriac literature mentions his name. It is time to introduce this author and reserve for him the place that is his due.

Knowledge regarding the existence of this author has not come forth accidentally. Only a persistent search, carried out systematically in order to deepen the knowledge regarding the manuscript evidence, has led to findings able to rectify this gap.

Most of the important manuscripts presented here had found their hiding place in Mardin. This is thanks to the monastery of Mār Ḥanānyā or Deir Za'farān (2) which has survived all the storms of destruction let loose over Christianity in the Syrian Orient throughout centuries. Therefore, it has also preserved manuscripts which have been gathered throughout the centuries and have been harbored there. It is a collection which contains works which have not survived elsewhere (3).

This work which has emerged from oblivion has even come into our possession in several codices. The earliest appears in Ms. Mardin

(1) Cf. R. Duval, *La littérature syriaque* (Paris 1907); A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922); J. B. Chabot, *Littérature syriaque* (Paris 1934).

(2) About this monastery and the newly discovered sources in the genre of monastic rules, see A. Vööbus, « Eine wichtige Urkunde über die Geschichte des Mār Ḥanānjā-Klosters: Die von Jōḥannān von Mardē gegebenen Klosterregel", *Oriens Christianus* LIII (1969), p. 246ff.

(3) Cf. A. Vööbus, *New Important Manuscript Discoveries for the History of Syriac Literature*. Stockholm (about to appear).

Orth. 407 (1). It is a manuscript which represents a collection of various texts. The first part of it is written in Karšūnī. The section written in Syriac offers a *mēmrā*: ܥܠ ܡܪܬܝܢܘܬܐ ܘܦܘܩܕܢܐ ܠܩܫܝܫܐ ܘܠܡܫܡܫܢܐ "On the admonitions and commandments for the presbyters and deacons" (2). This work is preceded by the cycle of canons of penitence by Dionysios bar Ṣalībī (3), but introduced here anonymously. Obviously the *mēmrā* of Īšōʿ bar Kīrūn, according to its character, was regarded as a kind belonging to the literary genre of literature dealing with church discipline. It was appropriate to insert it in this place and in this way this *mēmrā* could be salvaged. The codex has no colophon, but on palaeographical grounds it can be assigned to the sixteenth or seventeenth century. The work is an interesting docnment regarding the conditions in the clergy, dealing with liturgical-cultic, pastoral, and moral aspects of the presbyters and the deacons.

Another copy of the same *mēmrā* emerges in Ms. Mardin Orth. 153 (4). This text is also embedded in the collection of various writings of different authors. Here the *mēmrā* occupies the first place. The title is furnished with the remark that the *mēmrā* is composed in the metre of Mār Jaʿqob of Serūg. This time the codex includes a colophon (5) according to which the codex was written in the year 2218 A. Gr., i.e., in 1906/07 by Šelemon bar Marqos Sabīrīnā.

Still another copy of this work appears in Ms. Mardin Orth. 144. This codex is a very precious collection of various documents including rare and unique records. Here it appears as Nr. 13 (6). The codex was copied by Jōḥannān Dolabanī in 1915. There is no information as to where he found the manuscript which he copied.

Two copies of the same work could be found elsewhere. One is Ms. Aleppo Orth. 118 (7). This is again a collection of various texts

(1) In the collection of manuscripts of the archbishopric of the Syrian Orthodox Church in Mardin.

(2) Fol. 63a-71b.

(3) About this work. See A. Vööbus, *Syrische Kanonessammlungen: Ein Beitrag zur Quellenkunde* I. *Westsyrische Originalurkunden* 1,B (Louvain 1970) = CSCO, Subsidia XXXVIII, p. 405ff.

(4) Fol. 1b-21a.

(5) Fol. 21a.

(6) Fol. 95a-118b.

(7) In the collection of manuscripts of the archbishopric of the Syrian Orthodox Church in Aleppo.

among which the *mēmrā* takes the first place (1). The other codex is Ms. Midyat Melki 12 (2), also in a collection (3) of various writings.

It is very fortunate that our knowledge can still be increased concerning the literary work of Īšōʿ bar Kīrūn. However it is in a different way. Information regarding another writing comes to us in a marginal note in Ms. Midyat Melki 12 (4). According to this, he composed a *mēmrā* using a historical theme arising out of a catastrophe that befell the Christian communities of the Syrian Orient. This work dealt with the spoiling of the church of Forty Martyrs in Mardē and the destruction of the churches and monasteries in the Orient in the year 1333. In spite of all efforts up to now, the search has not uncovered its hiding place, if it has survived at all.

What is known about the author rests on what can be gathered from the marginal remarks and glosses or from the references in connection with the title of the work. All this amounts to is a few basic data about his life. From these scanty notes, we learn that Īšōʿ bar Kīrūn was of the village Ḥāḥ in Ṭūr ʿAbdīn and lived as a monk in the Monastery of Naṭaphā in the mountains of Mardin. The date of his death is also preserved in this way — he died in 1335 (5).

Finally, there is a problem which must also be touched upon. Ms. Cambr. Univ. Add. 2019 (6), written in the year 1452 (7), offers a writing by Īšōʿ bar Ṣalībī of Kīrūn, also of the village of Ḥāḥ. Since this author quotes Bar ʿEbrājā (8) he must be younger than the great Maphrian (d. 1286). Do we have to do here with the same person? At the first look this possibility may appear attractive. However, keeping close to the evidence in our possession at present, it is not possible to decide this matter. There are some reasons which call for caution. In Ms. Cambr. Add. 2019, the author is introduced as a scholar. There is also the difference in the name: "of Kīrūn" which seems to refer to the village Bēt Kīrūn.

A. Vööbus

(1) Fol. 1a ff.

(2) In the collection of manuscripts which belongs to Chorepiscopus Melki in Midyat.

(3) Fol. 32a-51b.

(4) Fol. 32a.

(5) Ms. Mard. Orth. 144, fol. 95a.

(6) Fol. 123a-136b.

(7) Cf. W. Wright-A. Cook, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in Cambridge* II (Cambridge 1901), p. 577.

(8) Fol. 136b.

The *Letters* and *Catecheses* of St Theodore Studites

It may be useful to list the *Letters* and *Catecheses* of St Theodore Studites which have been printed, because the most recent list of these works, given in H.-G. Beck, *Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich* (1), is not now up to date.

Letters: The *Letters* of St Theodore Studites were early collected into five books, as we learn from the *Vitae* (2). Of these, Migne, following Sirmond's edition, has printed Books I and II, the designation of the Books deriving from the manuscripts used by Sirmond. Migne also lists the titles and *incipits* of 277 other letters from the Paris manuscript, Coislinianus 94 (3). Book I, as printed in Migne, contains 57 letters, or rather, because letters 45, 46 and 47 are indicated merely by their titles, 54 letters. Book II comprises 221 letters, some of which are incomplete. Cozza-Luzi printed in 1871 in the *Patrum Nova Bibliotheca*, VIII, I, the full text and the Latin translation of the 277 letters which are merely listed in Migne. The titles, *incipits* and the order followed correspond exactly to the list in Migne. Cardinal Mai, who prepared this edition, added seven other letters, not listed in Migne. He also added twelve supplementary passages to fill out twelve letters which are incomplete or whose text is poor in Migne's edition. To the 275 letters printed in Migne, and the 284 printed in the *Patrum Nova Bibliotheca*, VIII, I, R. Devreesse added another letter, relating to the Moechian Synod (4). More recently, Joseph Gill has published another letter of the same

(1) München, 1959.

(2) Patrologia Graeca 99, col 153, 264.

(3) Patrologia Graeca 99, col. 904-1116 (Book I); 1116-1669 (Book II); 1669-1680 (list of 277 other letters, with *incipits*).

(4) R. Devreesse, "Une Lettre de S. Théodore Studite relative au synode moechien (809)", *Analecta Bollandiana*, 68 (1950), pp. 44-57.

period, which does not appear in Migne or Cozza-Luzi (1). Altogether then there are 561 letters of Theodore in print.

Beck, who is followed by Savramis, attributes a letter which is printed in Migne's collection of Photius's letters to Theodore (2). Both authors claim to follow Théarvic in making this identification, but neither seems to have noticed that Théarvic has shown that the identification of this letter is not a new discovery, and that it has in fact already been printed in Migne's collection of Theodore's letters (3).

Catecheses: In the list of Theodore's works given in the *Vitae*, the *Catechesis Parva* is said to contain 134 Catecheses; the *Magna Catechesis* is noted as comprising three books. The difference between the two works is said to lie in the fact that the Catecheses of the *Magna Catechesis* were more carefully written (4). The *Parva Catechesis* was printed in Migne in a Latin version only (5). The Greek text with a much better Latin translation was edited in 1891 by E. Auvray, with historical notes by A. Tougard (6). The "unpublished *Catechesis*" (in a modern Greek version) which was printed by G. Konidares in 1930, and to which Beck refers without comment, is merely a modern Greek translation of Catechesis 113 (7).

The *Magna Catechesis* is to be found, at least in part, in two editions, which overlap somewhat and which supplement each other. In 1888, Cozza-Luzi published in *Patrum Nova Bibliotheca*, IX, II, 77 Catecheses from the *Magna Catechesis*. In 1904, Papadopoulos-

(1) Joseph Gill, "An Unpublished Letter of St Theodore the Studite", *Orientalia Christiana Periodica*, XXXIV (1968), pp. 62-69.

(2) Beck, *op. cit.*, p 493; D. Savramis, *Zur Soziologie des Byzantinischen Moncktums*, p. 7, note 4.

(3) M. Théarvic, "A Propos de Théophane le Sicilien", *Echos d'Orient*, 7 (1904), pp. 31-34, 164-171 The letter in question is printed in Photius's works, P. G. 102. 923-926. This identical letter is also printed among Theodore's letters, P. G. 99 1577-1581.

(4) P.G. 99.152, 264.

(5) P.G. 99.509-608.

(6) E. Auvray, *Parva Catechesis*, Paris, 1891. The text of the *Parva Catechesis* was also published by Cozza-Luzi in *Patrum Nova Bibliotheca*, IX, I, Rome, 1888.

(7) G. Konidares, "Anekdotos Katechesis Theodorou tou Studitou", *Ekklesiastikos Pharos* (Alexandria), 29 (1930), pp. 438-451; Beck, *op. cit.*, p. 493, note 1.

Kerameus published at Petrograd 124 Catecheses of the *Magna Catechesis*. He was aware of Cozza-Luzi's edition, and noted that 24 Catecheses appear in both editions (1). It should be noted also, as Papadopoulos-Kerameus pointed out, that the Homily on Abstinence, which is printed in Migne, is identical with Catechesis 31 of Papadopoulos-Kerameus's collection (2).

In 1905, Cozza-Luzi published in *Patrum Nova Bibliotheca*, X, 1, a further 34 Catecheses from the *Magna Catechesis* of Theodore. It is surprising to find no mention of this in Beck. By comparing these Catecheses with those in the edition of Papadopoulos-Kerameus, a further 16 identifications may be established. Thus, altogether, we have 124 Catecheses published by Papadopoulos-Kerameus, and 111 Catecheses published by Cozza-Luzi. Of these 40 are common to both editions. In all, therefore, of the *Magna Catechesis* of Theodore, we have 195 Catecheses in print. If we assume that the length of a book of the *Magna Catechesis* is roughly equivalent to the one book of the *Parva Catechesis*, then perhaps half of the *Magna Catechesis* has yet to be discovered.

I add, for convenience in reading the *Magna Catechesis*, the identifications established by Papadopoulos-Kerameus between his edition and the Catecheses published in *Patrum Nova Bibliotheca*, IX, II; and also the identifications I have established with the Catecheses in *Patrum Nova Bibliotheca*, X, I.

(1) Papadopoulos-Kerameus failed to notice that *both* Catecheses 8 and 9 in Cozza-Luzi's edition are numbered Θ'. Hence he identified his Catechesis 116 with Catechesis 9 of Cozza-Luzi, instead of with Catechesis 8 (which should be numbered H'). Beck erroneously says, *op. cit.*, p. 493, that Papadopoulos-Kerameus identified *23* of these Catecheses.

(2) P.G. 99.688-692. Papadopoulos-Kerameus notes the identification in his introduction, p. 49.

Patrum Nova Bibliotheca, IX, II	*Papadopoulos-Kerameus*	*Patrum Nova Bibliotheca, IX, II*	*Papadopoulos-Kerameus*
3	90	27	19
4	40	29	47
5	49	31	23
8	116	32	27
10	92	37	13
11	113	38	26
13	71	40	38
14	114	44	18
19	42	54	15
20	24	55	16
23	11	57	33
24	103	73	115

Patrum Nova Bibliotheca, X, I		*Patrum Nova Bibliotheca, X, I*	
86	104	101	98
87	9	103	124
88	51	104	79
91	96	105	48
94	83	107	35
97	2	109	107
98	85	110	41
100	22	111	8

PATRICK O'CONNELL, S.J.

A propos de la signification trinitaire de la main gauche du Pantocrator

(Supplément iconographique et remarques)

Le P. Pelopidas Stéphanou a pnblié en 1960 dans cette revue (t. 26, pp. 413-414) une note intitulée « La main gauche du Pantocrator à Daphni, un symbole trinitaire ». Il a remarqué très justement dans la main gauche de Pantocrator du XI[e] siècle (1) l'étrange position des ses doigts, c'est à dire du pouce qui s'écarte de l'index, lui-même séparé des trois autres doigts (le median, l'annnlaire, l'auriculaire) serrés entre eux. Mais, bien qu'elle se présente comme une main ankylosée, elle offre une très hante signification de la Trinité divine (les trois Personnes Dieu le Père, le Fils et le Saint-Esprit) et en même temps une manifestation dogmatique de l'unique divinité. En effet cet exemple iconographique non fortnit, suffisamment étudié et approfondi en même temps que d'autres témoignages iconographiques, confirme l'idée théologique exposée plus haut de la représentation du symbole trinitaire de cette manière. Car dans cette représentation du Pantocrator de Daphni, le pouce, l'index et le groupe des trois autres doigts constituent trois unités bien distinctes, c'est à dire les trois Personnes de la Sainte Trinité tandis que les trois doigts (le median, l'annulaire et l'auriculaire) unis étroitement entre eux symbolisent l'unité de la nature laquelle représente ainsi l'un et unique Dieu, comme l'Eglise l'enseigne trois hypostases ou personnes dans une seule divinité, qni sont un seul Dieu; et les trois personnes par la propriété et l'intimité de la nature dans l'indentité de l'unique divinité.

Sur des monnaies byzantines du X[e] et XI[e] siècle, on voit le Christ représenté en buste, de face, portant la barbe, avec une auréole

(1) E. DIEZ-O. DEMUS, *Byzantine Mosaics in Greece Hosios Lucas and Daphni*, Cambridge 1931, pl. I

separée en elle-même par trois des bras de la croix, vêtu de la robe et de la toge. Il bénit de la main droite, pendant qne sa main gauche sontient l'évangile. La position des doigts de la main qui porte l'évangile est identique à celle qu'on voir sur la représentation du Christ Pantocrator de Daphni. Sur ces monnaies on pent lire l'inscription: « Jésus-Christ, Roi de ceux qui règnent ». Ces sortes de monnaies se réfèrent, telles que nous les connaissons, pour la période du X[e] siècle au règne de Constantin VII et de son fils Romanos II (1), et pour la période du XI[e] siècle au règne de Constantin VIII et de Michel V le Calafate (2). La recherche iconographique dans les monuments byzantins postérieurs au X[e] siècle nous conduit à la certitude, que ce détail dessiné par les peintres byzantins, comme nous verrons plus loin, n'est pas un paradoxe artistique, mais révèle en image la puissance mystérique et la verité de Dieu tri-hypostatique et l'authenticité du Verbe de Dieu qui y est représenté. Bien plus, pendant cette époque où des raisons litnrgiques et dogmatiques guident l'iconographie byzantine et qu'une mutation essentielle entre dans tout l'art byzantin (3), il devient ainsi tout à fait sûr que ce geste exprime le symbolisme trinitaire, étant donné que ce dogme a inspiré beaucoup, sous des formes iconographiques differentes, le monde artistique de Byzance.

La même présentation de la main gauche se remarque aussi dans la main gauche de Jean dans la scène de la Transfiguration (4) comme aussi dans celle de la Trahison de Judas (main droite) (5), dans le même monastère de Daphni. Ce geste symbolique répété plusieurs fois (cf. aussi la main droite de la Théotokos dans l'Annonciation) (6) dans les mosaïqnes qui decorent Daphni, constitue une affirmation dogmatique de cette personne du Christ qui y est représenté ou par la Théotokos du Christ incarné en elle.

Comme la doctrine trinitaire qui s'est manifestée d'abord dans le culte, les écrits des Pères, l'hymnologie, etc. de l'Eglise a influencé

(1) W. WROTH, *Imperial Byzantine Coins in the British Museum*, Chicago 1966, pl. LIII, 7,12,13; H. GOODACRE, *A Handbook of the Coinage of the Byzantine Empire*, London 1960, p. 198.

(2) W. WROTH, *op. cit.*, pl LVII, 10; H. GOODACRE, *op. cit* , p. 227.

(3) Κωνστ. Δ. Καλοκύρη, Εἰσαγωγὴ εἰς τὴν Χριστιανικὴν καὶ Βυζαντινὴν Ἀρχαιολογίαν (Ἡ τέχνη Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως), Θεσσαλονίκη 1970, pp. 153-154.

(4) F. DIEZ-O DEMUS, *op. cit.*, fig. 89.

(5) *Ibid.*, fig. 96, 98.

(6) *Ibid.*, fig. 82, pl. IX.

l'art de l'époque archaïque, de manière analogue ses développements postérieurs, dus à l'influence théologique et historique, ont commandé les differentes représentations trinitaires.

Cette scène iconographique du monastère de Daphni qui présente la connexion intime et la communion des trois Personnes divines, n'a pas été encore comprise par les chercheurs de notre époque lesquels l'ont caracterisée comme une particularité artistique ou quelque chose de différent trouvé par l'artisan. Voici, l'interprétation de A. Grabar: « le dessin étrange des doigts du Christ s'explique probablement par les difficultés qu'éprouva le mosaïste en voulant neutraliser les déformations dues à la surface incurvée du pourtour de la coupole » [1], tandis que Alberto M. Ammann écrit: « con la sinistra in una maniera quasi irata, stringe un libro, evidentemente il codice della legge » [2]. Le Pantocrator de Daphni constituant le mystère hyper-rationnel de la Monade en Triade, influença, je pense, une autre série de monuments avec ce thème, et provoqua ainsi l'affirmation artistique de cette verité dogmatique selon laquelle les trois Personnes ou Hypostases de la divinité sont co-principielles, coéternelles, inséparables, conjointes entre elles, et indivisibles, ayant une même énergie comme aussi les propriétés de l'essence unique de la divinité.

D'autre part, la représentation en mosaïque du Christ comme Pantocrator entre Constantin IX Monomaque et Zoé dans Sainte Sophie de Constantinople (1028-1042) [3] où la main gauche avec les trois doigts unis et les deux autres (pouce et index) séparés distinctement représentant trois unités, constitue un exemple chronologiquement antérieur à celui de Daphni (fin du XIe siècle). En elle la main gauche tient l'Evangile par le haut et non par le côté comme à Daphni.

A Constantinople au XIVe siècle (entre les années 1300-1320) on trouve une mosaïque au-dessus de l'entrée du narthex dans l'axe du bâtiment de l'église « en Chora », représentant le Christ Pantocrator avec l'inscription: « Η ΧΩΡΑ ΤΩΝ ΖΩΝΤΩΝ » (psaume 116, 9), considerée come une icône d'offrande [4]. La main gauche y apparaît avec le même geste qu'à Daphni et qu'à Sainte Sophie, geste expliqué

[1] *La peinture byzantine* (éd. SKIRA), Genève 1953, p. 118.
[2] *La pittura sacra bizantina*. Saggi, Roma 1957, pp. 80-81.
[3] D. TALBOT RICE, *Kunst aus Byzanz*, München 1959, pl. XIII, 133.
[4] P. A. UNDERWOOD, *The Kariye Djami*, vol. 2 (The Mosaics), N. York, London 1967, pl. 17-18.

par Paul A. Underwood de la manière suivante: « ...the curious delineation of the hand with thumb raised vertically and index finger widely separated from the others, which come to a point, is peculiar to the Pantocrator » [1] tandis que la main droite se présente en bénissant, comme dans l'autre exemple. Une autre mosaïque avec la même représentation se trouve dans la coupole de la chapelle latérale ouest de l'église de la Théotokos Pammakaristos (Fetiye Cami) de Constantinople (XIVe siècle) [2]. A partir du Xe siècle, ou même, plus probablement beaucoup plus tôt, ce détail iconographique apparaît sur des représentations de la numismatique byzantine de Constantinople. Cette figuration du Pantocrator, avec la position caractéristique des doigts de la main gauche dessinée par le graveur, commença à se répandre très largement dans le monde byzantin au moyen des monnaies qui circulaient et s'échangaient. La Reine des Villes ayant une telle tradition en ce qui concerne notre thème surtout pendant l'époque Paléologue, a créé le type connu du Pantocrator comme nous avons vu, lequel plus tard s'est fait connaître dans la région balcanique à travers Salonique [3].

A Salonique dans l'église des Saints-Apôtres se trouve une mosaïque du Pantocrator, ayant la tête détruite, au sommet de la coupole (légèrement antérieure à 1315) [4] avec les mêmes détails iconographiques de la main gauche. Le prof. Constantin Kalokyris, se référant à cette question et l'éclaircissant, va plus profondément que les autres en donnant une signification plus théologique; il s'agit, selon lui: « d'une main irréaliste, non humaine, qui exalte la signification de l'Evangile qu'elle porte, ce livre qui n'est pas de l'homme (la technique irréaliste) » [5]. La même figure se trouve dans la fresque représentant le Pantocrator de Nagoricino en Serbie (1317-1318) due à Eutychius et à Michel, originaires de Salonique [6]. A partir de

[1] *Ibid.*, vol. I (*Historical Introduction and Description of the Mosaics and Frescoes*), p. 39.
[2] D. TALBOT RICE, *op. cit.*, pl. XXXIII.
[3] A. Συγγοπούλου, Ἡ ψηφιδωτὴ διακόσμησις τοῦ ναοῦ τῶν Ἁγίων Ἀποστόλων Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 1953, p. 35.
[4] *Ibid.*, pl. 1,1.
[5] Μνημεῖα τῆς χριστιανῆς τέχνης τῆς Ἑλλάδος, I. Ὁ Ἅγιος Δημήτριος Θεσσαλονίκης καί τὰ μωσαϊκὰ αὐτοῦ. II. Οἱ Ἅγιοι Ἀπόστολοι Θεσσαλονίκης καὶ ἡ εἰκονογραφία αὐτῶν, dans Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης XIV (1969), pp. 115-116.
[6] N. OKUNEV, dans « Bulletin de la Société scientifique de Skopije », 5 (1929), p. 94, fig. 6.

cette ville ce type de représentation iconographique de la main du Pantocrator s'est transmis à la Serbie comme en témoigne aussi la suite chronologique des fresques de Nagoricino, exécutés deux ou trois ans après l'ensemble des mosaïques des Saints-Apôtres (1).

Cette tradition iconographique se poursuit pendant les siècles postérieurs (époque post-byzantine), par exemple dans les monastères du Mont Athos (fresques de Chilandariou au XIVe siècle, de Koutloumoussiou au XVIe siècle, de Dionyssiou au XVIe siècle) (2). Bien sûr, dans les fresques post-byzantines on ne rencontre guère l'austérité et l'exactitude des représentations similaires de Daphni et de Constantinople. Cette coutume iconographique des Byzantins existe encore de nos jours, soit consciemment soit inconsciemment, et est employée par les artistes dans l'exécution du Pantocrator de la coupole.

De plus, Photios Kontoglou ignore la signification dogmatique particulière du geste de la main gauche du Pantocrator, bien qu'il connaisse la force de la tradition, lorsqu'il écrit que « la main gauche est peinte sous une forme extrêmement expressive dans laquelle le pouce est droit et séparé de l'index, de même que ce dernier est séparé des trois autres doigts unis ensemble. La forme générale de la main est large, le dessin lui-même de la main fait apparaître une grande force et possède un certain mouvement puissant comme si le Sauveur serrait l'Evangile sur sa poitrine » (3). Du reste, Kontoglou utilise parfois ce détail dans ses représentations du Pantocrator, mais pas forcément (4).

Cette figure iconographique qui est passée à travers les centres artistiques dont nous venons de parler, surtout au Xe siècle ou même avant, n'est pas un détail iconographique qui serait un pur accident ou dû à une incapacité artistique, ou à une originalité bizarre, mais sa diffusion est due à une convention générale, dans le monde byzantin, pour la description figurée du dogme trinitaire, « τοῦ κεφαλαίου τῆς πίστεως » de Grégoire de Nazianze. Constituant la base et le fondement de la doctrine de l'Eglise, de la Rédemption et du Salut,

(1) A. Συγγοπούλου, *op. cit.*, p. 35.

(2) G. MILLET, *Monuments de l'Athos*, I. *Les peintures*, Paris 1927, pl. 159, 195.

(3) Ἔκφρασις τῆς ὀρθοδόξου Εἰκονογραφίας, I (texte), Ἀθῆναι 1960, p. 104.

(4) *Ibid.*, II (planches), pl. 5, 13, 17.

ainsi que de tous les dogmes concernant la création, la recréation et le renouvellement, il a provoqué son expression figurée dans la peinture byzantine surtout dans ce thème de la main du Pantocrator qui a constitué ainsi un symbole trinitaire d'une grande valeur au point de vue théologique.

Le type de figure très particulier que nous avons remarqué, exprime ici la verité spirituelle et dogmatique et aussi l'harmonie en ce qui concerne la doctrine de l'Eglise au sujet du dogme trinitaire et témoigne de l'authenticité de la forme représentée (cf. les mosaïques de Daphni représentant le Pantocrator, le Christ trahi, Jean qui « a vu la gloire comme celle du monogène du Père » (Jn 1, 14), la Théotokos qui a révélé le mystère de l'Incarnation du Verbe en elle).

Cette courte recherche iconographique, je pense, qui restitue ce geste à un type artistique de Constantinople où il est né vraisemblablement et s'est développé d'après une influence des ateliers artistiques de Constantinople, s'est transmis à la region de la Grèce et à cette tout autre des Balkans, comme il est démontré par ailleurs historiquement et chronologiquement.

Le fait de ces artistes qui ont employé cette attitude de la main du Pantocrator ou d'autres personnes sacrées pour exalter la doctrine trinitaire de l'Eglise, constitue un moyen de communication au monde de cette époque et au public artistique d'aujourd'hui, à travers des symboles compris de tous, de cette doctrine fondamentale pour notre foi chrétienne.

Une recherche plus vaste dans tous les domaines de l'art byzantin donnera peut-être d'avantage d'exemples iconographiques et surtout des représentations d'autres personues sacrées qui, ayant quelque relation ou connexion avec le grand mystère de la Trinité, démontrent sans aucun doute l'exposition dogmatique déjà mentionnée du geste du Pantocrator.

CONSTANTIN P. CHARALAMPIDIS

RECENSIONES

Patristica et Theologica

Henri CROUZEL, *L'Eglise primitive face au divorce. Du premier au cinquième siècle* (= *Théologie historique* 13) Beauchesne, Paris 1970, 410 pages.

Sur le sujet si important présenté ici et pour l'époque choisie l'Auteur a réuni une collection de textes et de témoignages aussi complète que possible. Il a en outre le grand mérite de les présenter dans un cadre très clair. Après avoir traité dans un chapitre préliminaire des données scripturaires et de l'environnement culturel, il divise son livre en trois parties: première partie (p. 41-125) les Anténicéens du IIe siècle: Alexandrins (Clément, Origène), Africains et Romains, littérature canonique (Didascalie, conciles d'Ancyre, Neocesarée, Nicée); deuxième partie (p. 127-247): Asie-Mineure (Basile), Syrie (Théodore de Mopsueste, Chrysostome, Théodoret), Egypte, Palestine, autres (Epiphane, Cyrille, canons apostoliques, apocryphes, canons arméniens); troisième partie (p. 249-358): latins du quatrième siècle (Ambroise, Ambrosiaster), du cinquième siècle (Jérôme, Léon le Grand), Augustin (à part). Pour finir, un « Essai de synthèse ». Dans celle-ci, au sujet du remariage après une séparation justifiée nous lisons (p. 359): « Le seul auteur qui se prononce explicitement pour le remariage après une séparation motivée par les deux causes reconnues, la fornication du conjoint — et dans ce cas les nouvelles noces sont accordées à l'homme seul —, ou son incroyance dans le cas prévu par I Cor. 7,15 — et alors l'autorisation est donnée aux deux sexes —, est l'inconnu désigné du nom d'Ambrosiaster. Il ne se présente pas comme un témoin de la discipline ecclésiastique, mais comme un exégète. Nous ignorons tout de sa personne... ».

Comme on le voit, l'Auteur sait faire les distinctions nécessaires; il essaie d'être impartial, sans préjudices quoiqu'il ne perde jamais de vue les positions bien différentes de Ott, Pospishil et Moingt; à ces adversaires il reproche d'abuser de l'argument ex silentio et de rejeter dans le passé les problèmes, les positions et les psychologies d'aujourd'hui. Il défend vigoureusement ses position et met bien en évidence le lien doublement sacré du mariage chrétien qui n'est pas simplement un contrat entre deux personnes et donc résiliable à volonté. Aussi bien en Orient comme en Occident on impose à l'inno-

cent de cesser la cohabitation avec le coupable au nom de la sainteté du mariage: autrement, il se rendrait complice du crime; en même temps, on lui refuse le remariage, mais il doit ou bien vivre dans la continence le reste de sa vie, ou bien attendre que le coupable revienne tôt ou tard de son erreur. La séparation (temporaire, si possible) ne rompt pas totalement les liens du mariage contracté devant Dieu, mais le remariage (définitif) brise les liens établis par Dieu; en effet, le Christ a rétabli la loi initiale, celle qui existait avant Moïse.

Impossible d'entrer en discussion avec l'Auteur; il se rend d'ailleurs bien compte de la grande difficulté que nous avons d'interpréter ces textes, de nous représenter la civilisation de ces siècles et la vie privée et publique de cette époque; il ne s'agit pas ici de vérités abstraites mais d'une conduite à tenir; pour la guider et la juger l'indulgence joue un grand rôle; elle ne transparaît pas toujours à travers les textes.

A. RAES, S.J.

Τὸ Ἅγιον Πνεῦμα, Ἐπιμελείᾳ Ἰωάν. Ἐ. Ἀναστασίου Καθηγητοῦ Πανεπιστημίου (= *Σεμινάριον Θεολόγων Θεσσαλονίκης* 5), Thessaloniki 1971, 221 Seiten,

In der Veröffentlichungsreihe « Theologenseminar von Thessaloniki » sind bisher Arbeiten erschienen über die Themen: 1. *Gott und Geschichte nach der orthodoxen Überlieferung*; 2. *Orthodoxe Geistigkeit, Christentum und Marxismus*; 3. *Was ist die Kirche?* 4. *Sichten einer christlichen Anthropologie*.

Der 5. Band ist dem Heiligen Geist gewidmet. Die Herausgabe wurde von Professor J. E. Anastasiou besorgt, der in seinem Vorwort die Bedeutung der Theologie des Hl. Geistes für Glaube und Kirche unterstreicht und darauf hinweist, daß die Kirchenväter unentwegt sich um diese Theologie bemühten, während in neuerer Zeit in Griechenland kaum Werke über den Hl. Geist herausgekommen sind. Und doch ist in letzter Zeit nicht nur von russisch-orthodoxer Seite (man denke an V. Losskij oder P. Evdokimov), sondern auch von griechisch-orthodoxer Seite (z. B. N. A. Nissiotis) einiges Beachtliche zur Theologie der Dreifaltigkeit und insbesondere des Hl. Geistes gesagt worden.

Der vorliegende Band ist aus der Zusammenarbeit von 11 (mit dem Herausgeber von 12) Autoren entstanden. Den Inhalt bilden drei Themenkreise: 1. Die Lehre des Neuen Testaments über den Hl. Geist (V. P. Stogiannou, *Die Lehre des Neuen Testamentes über den Hl. Geist*, und I. D. Karavidopoulou, *Charismen des Hl. Geistes und Ämter der Kirche*). 2. Der Hl. Geist im Leben der Kirche und in der Theologie (P. Lialiabi, *Die christologische und pneumatologische Dimension der Kirche*; A. K. Theochari, *Die Theologie als Fortsetzung der Offenbarung im Heiligen Geiste und als Mittel des Wachstums des*

Leibes der Kirche; A. Papadopoulos, *Die Lehre des Gregorios Palamas über den Ausgang des Hl. Geistes*; I. Dymon, *Die zeitgenössischen Tendenzen der römisch-katholischen Pneumatologie*; I. M. Foundouli, *Der Heilige Geist im liturgischen Leben der Kirche*; Th. M. Provataki, *Der Heilige Geist in der Orthodoxen Malerei* [Beigegeben sind bezeichnende Illustrationen]). 3. Wirksamkeit des Heiligen Geistes außerhalb der Kirche und zeitgenössische pneumatologische Auffassungen (N. Matsouka, *Die Tätigkeit des Heiligen Geistes in der physischen und geschichtlichen Wirklichkeit*; Th. N. Zizi, *Das Wirken des Hl. Geistes außerhalb der Kirche*; K. K. Papoulidi, *Die Sophiologie und Pneumatologie nach S. Bulgakov und Vl. Losskij*).

Schon dieser Überblick zeigt, daß der Rahmen der Untersuchung weit gespannt ist und ein vielseitiger, reicher Inhalt geboten wird.

Als Ergebnis zeigt sich eine weitgehende Übereinstimmung der orthodoxen und katholischen Pneumatologie, insofern vom Wirken des Hl. Geistes innerhalb der Kirche und im liturgisch-sakramentalen Leben die Rede ist, aber auch außerhalb der Kirche (S. 55; 196ff. wo u. a. das Vat. II zitiert wird).

Erfreulich ist der Umstand, daß im allgemeinen der katholischen Pneumatologie Interesse und Aufmerksamkeit geschenkt wird. Jedoch läßt die Darstellung der orthodoxen Lehre vom Ausgang des Hl. Geistes « a Patre solo » und der katholischen Tradition des « Filioque » noch weiten Raum für größere ökumenische Bemühungen.

Die Kontroversfrage des Filioque zieht sich durch das ganze Buch hindurch. Schon zu Beginn des ersten Artikels wird darauf hingewiesen, daß im Westen ein anderes pneumatologisches Klima herrscht und daß die Protestanten das Filioque Roms ohne Widerspruch beibehielten (S. 7). Dem katholischen Westen wird (unter Berufung auf das Kirchendekret des II. Vatikanums [Kap. III, Num. 22]: S. 51; vgl. S. 90; 93-94; 166ff.) eine Unterbewertung der pneumatologischen Dimension der Kirche vorgehalten und als Grund dafür eine mangelnde Entfaltung der Lehre vom Hl. Geist. Ja, in Artikel über die Pneumatologie des Gregorius Palamas steht sogar die Behauptung, durch das Filioque werde der Hl. Geist in die Rolle der Geschöpfe verwiesen (70). Im gleichen Artikel wird die Ansicht des Photius (71) mehr angedeutet als dargelegt. Auf ihn nämlich stützt sich Palamas in der Leugnung des Filioque, indem er — auf Grund seiner Energienlehre — den Lateinern vorwirft, in der Trinität persönliche und natürliche Eigenschaften (77), bzw. (ewigen) Ausgang und (zeitliche) Sendung zu vermengen (81f.). Mit N. Matsouka stimmen wir darin überein, daß eine viel genauere Prüfung der historischen und theologischen Voraussetzungen des Filioque — und wir fügen hinzu: gerade der exegetischen und patristischen — nötig ist. So fehlt im Artikel über die pneumatologische Lehre des Neuen Testamentes gerade eine Analyse jener Stellen bei Johannes, auf die sich das katholische Filioque stützt. Unseres Erachtens ist nicht nur die Ansicht, daß das Filioque schuld an der hierarchischen

Struktur der römischen Kirche sei, sondern auch die von Matsouka (167f.) vertretene Ansicht, daß diese Struktur zum Filioque geführt habe, abwegig, unbewiesen und unbeweisbar. Das Filioque als Ergebnis des westlichen Scholastizismus zu bezeichnen ist eine allgemeine Etiquettierung, die übrigens an der Tatsache vorbeigeht, daß die Trinitätsspekulationen der griechischen Väter von Athanasius über die Kappadozier bis zu Johannes von Damaskus im wesentlichen Vernunftspekulationen auf Grund des Glaubens waren und in diesem Sinne scholastisch, und daß sogar die Energienlehre des Gregorius Palamas nicht so sehr apophatische, sondern durchaus kataphatische scholastische Spekulation war. Anerkennenswerter Weise sind im Buch manche gute katholische Veröffentlichungen zur Pneumatologie erwähnt und benutzt worden. Doch fehlen andere Namen, wie z. B. Lebreton und vor allem M. Jugie, dessen Buch *De processione Spiritus Sancti ex fontibus revelationis et secundum Orientales dissidentes*, Rom 1936, durchaus auch heute noch mit Nutzen Grundlage für ein theologisch-pneumatologisches Gespräch zwischen Orthodoxen und Katholiken bilden könnte; ein Eingehen auf seine Ausführungen von Seiten der orthodoxen Theologen wäre sehr erwünscht.

B. Schultze S.J.

A. J. Delikostopulos, *Αἱ ἐκκλησιολογικαὶ θέσεις τῆς Ῥωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας ὡς δογματικὸν πρόβλημα τοῦ θεολογικοῦ διαλόγου*, Doktordissertation an der Universität Athen, Athen 1969, 200 Seiten.

Der Verfasser handelt vom Problem des theologischen Dialogs zwischen Orthodoxie und Katholizismus auf Grund der katholischen Ekklesiologie.

Die Dissertation ist klar gegliedert. Umrahmt von einer ausführlichen Einführung und einem kurzen Schlußwort mit Ergebnis, sodann einer langen Bibliographie von 43 Seiten griechischer und nichtgriechischer Autoren, enthält die Untersuchung selbst fünf Kapitel:

Im ersten Kapitel ist die Rede von den allgemeinen Thesen der katholischen Ekklesiologie: von der Grundlage des ekklesiologischen Unterschieds zwischen Orthodoxie und Katholizismus, von der katholischen Lehre über die Kirche auf Grund der westlich-lateinischen Quellenschriften.

Im zweiten Kapitel legt D. die besonderen, den Primat Petri betreffenden katholischen ekklesiologischen Thesen vor: Es wird zusammengestellt, was die Heilige Schrift über den Apostel Petrus und seine Stellung im Apostelkolleg aussagt; ferner werden Überlieferung und Väterlehre über Petrus und die Zuständigkeit seines Primats geprüft.

Kapitel 3 handelt vom Primat des Bischofs von Rom, vom Aufenthalt Petri in Rom, von Überlieferung und Väterlehre über den Primat des römischen Bischofs.

In Kapitel 4 sodann werden die Fragen der apostolischen Nachfolge untersucht, der Kollegialität und Unfehlbarkeit.

Im letzten fünften Kapitel kommt « das ekklesiologische Problem » der beiden Vatikanischen Konzilien zur Sprache.

Es verdient ohne Zweifel Anerkennung, daß ein orthodoxer Theologe sich daran gemacht hat, im theologischen Dialog « das heiße Eisen » des Primatsproblems anzufassen. Auch stimmen wir mit ihm großenteils überein bezüglich dessen, was er in seiner Einleitung über den Realismus in ökumenischen Fragen und über die notwendige Verbindung des Dialogs der Liebe mit dem Dialog der Wahrheit sagt (S. 18-19). Zuerst trugen wir uns mit der Absicht, die vorliegende Dissertation tiefgehend und im einzelnen zu besprechen. Davon haben wir jedoch Abstand genommen, weil aus einer kritischen Stellungnahme eine umfangreiche Abhandlung geworden wäre. Denn zu fast jeder Seite lassen sich vom katholischen Standpunkt Einwände vorbringen. Wir begnügen uns daher mit einigen allgemeinen und besonderen Hinweisen.

Man hat den Eindruck, dass der Verfasser — bewußt oder unbewußt — weit mehr darauf aus ist, seine orthodoxen Leser in der Wahrheit der Orthodoxie und in der Überzeugung von der Unhaltbarkeit der katholischen Ekklesiologie zu bestärken als den Dialog mit den Katholiken zu fördern.

Wenn er z.B. schreibt, daß die Orthodoxie niemals aufhört, weltweite Wahrheit zu sein (19), fragt sich der Katholik, ob denn nicht dasselbe von der katholischen Wahrheit gilt, oder besser, ob nicht orthodoxe und katholische Wahrheit weithin zusammenfallen. In einem Zitat von I. von Döllinger (S. 25, Anm. 42) werden die Worte: « Nobody possessing a scientific culture of mind can ever accept the decrees of the Vatican Council » gesperrt gedruckt. Soll damit gesagt werden, daß die katholischen Bischöfe auf dem Vaticanum I ungebildete Leute waren, mit Einschluß des gelehrten Hefele und Strossmayer, die erst nach dem Konzil die Dekrete annahmen? Die beiden letzten haben sich wegen der Dekrete nicht wie Döllinger von der römischen Kirche getrennt. Nach dem Verfasser gibt es im Osten Dialog, im Westen nur Monolog (25-26); in der Orthodoxie fallen Treue zur Kirche und den Trägern ihrer Autorität und Verpflichtung gegenüber der Wahrheit zusammen, in der römisch-katholischen Kirche nicht (26f.).

Unsere Bemerkung gilt insbesondere von den Ausführungen D.s über die biblische Grundlage der Vorrangstellung des Petrus und seiner Nachfolger (50-60). Für die Katholiken sei die besondere Berufung und Amtsgewalt des Petrus selbstevident, da die gegenteilige These das ganze Gebäude der katholischen Ekklesiologie zum Einsturz bringen würde (50-51). Daneben — oder vielleicht genauer « trotzdem » (vgl. das wiederholte « παρά » auf S. 14ff.; 150) — suchte man im Katholizismus schon frühzeitig ein dogmatisch-skripturistisches Fundament. Mit Recht erwähnt D. in einer Anmerkung (147) die schon gelegentlich geäußerte Auffassung: « ... hätte nicht die Matthäusstelle [16,13-19] das Papsttum, sondern das Papsttum die Matthäusstelle geschaffen ». Leider gewinnt der Leser den Eindruck, dies sei die Meinung von M. Schmaus, auf dessen Dogmatik verwiesen wird (*Katholische Dogmatik*, 1958, III/1, S. 157), während selbstverständlich Schmaus eine solche Ansicht nur referiert, ohne sie zu teilen.

Nach D. fehlt der päpstlichen ekklesiologischen « Superstruktur » die Grundlage (29) in der Hl. Schrift, bei den (auch lateinischen) Vätern und in der Überlieferung. D. unternimmt dann den Versuch zu zeigen, wie unbegründet die Thesen der katholischen Ekklesiologie seien. Der katholischen Auslegung von Matth. 16, 18 stellt er entgegen « den echten hermeneutischen Geist der Orthodoxen Kirche, wie dieser bis zu uns durch die Väter und die Heilige Überlieferung gelangt ». Der These vom Zusammenhang zwischen dem Aufenthalt und Martyrium des Apostels Petrus in Rom und dem göttlichen Recht des Römischen Bischofs stellt er entgegen die Apostolizität des Ökumenischen Patriarchenstuhles von Konstantinopel im Namen des unter den Aposteln erstberufenen Andreas. Ganz zu schweigen von der Konstantinischen Schenkung, die aus viel späterer Zeit stammt (29-30ff.), da — so fügen wir hinzu — der römische Primat schon seit Jahrhunderten seine biblische und traditionelle ausdrückliche theologische Rechtfertigung besaß. Es erhebt sich die Frage, ob D. wirklich davon überzeugt ist, daß der katholischen Petrusüberlieferung die Andreaslegende gleichwertig an die Seite gestellt werden könne. Und was ist von D.s Behauptung zu sagen, daß im Osten die apostolische Überlieferung an bestimmte apostolische Kirchen gebunden gewesen sei, während im Abendland keine apostolische Kirche im Sinne einer persönlichen Gründung durch einen Apostel existiert habe (114)?

Vollkommen einig aber gehen wir mit D., wenn er am Schluß seiner Dissertation schreibt, daß der theologische Dialog mit Rom ein Studium der Quellen, insbesondere auch der westlichen, erheischt, Vorbereitung sowohl durch Privatstudium wie auf innerorthodoxer Ebene, daß dies Anliegen nicht nur jeden einzelnen angeht, sondern die Kirche, und vor allem, daß dazu Licht und Beistand des Heiligen Geistes nötig ist.

B. Schultze S.J.

Johannes von Damaskos herausgegeben vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern. I, *Institutio Elementaris, Capita Philosophica (Dialectica)*. Als Anhang die Philosophischen Stücke aus Cod. Oxon. Bodl. Auc. T. I, 6, besorgt von P. B. Kotter O.S.B., (= *Patristische Texte und Studien*, Band 7) Berlin 1969, p. 198.

La tanto auspicata e desiderata edizione critica delle opere di S. Giovanni Damasceno comincia a giungere alle mani degli studiosi. Il pazientissimo lavoro « benedettino » dell'abbazia di Scheyern rende ormai i suoi frutti. Questo primo volume si presenta tipograficamente esemplare, con dei chiarissimi tipi greci e una grande armonia delle parti che le fa di facile lettura. Mi piace anche la sobrietà con la quale l'editore ha introdotto questi primi scritti del Damasceno. Non si è lasciato andare a una inopportuna erudizione ma si è limitato

a dirci tutto e soltanto quello che conveniva per l'uso di queste opere che sono di carattere filosofico. L'introduzione passa in rassegna il titolo, l'autore e il destinatario dello scritto « Institutio elementaris », studiandoue poi la tradizione manoscritta con l'elenco dei codici greci che lo contengono, schierati prima in ordine alfabetico delle città, a scopo pratico di ricerca, e poi brevemeute nel loro ordine cronologico che risale ai secoli IX-X. Vengouo poi recensite le antiche versioni e le edizioni antecedenti. Segue lo « Stemma » e cioè il tentativo di scoprire le filiazioui dei mss. dove, al dire dell'editore, uon tutto diventa certo e chiaro. Dopo uu accurato esame si stabiliscono gli 8 mss che si mettono alla base dell'edizione mentre nell'apparato veugono segnalate le varianti delle famiglie dei codici e non di ogni singolo. La breve opera viene edita in 26 pagine.

Con lo stesso procedimento si premette lo studio della « Dialectica » la cui edizione è complicata dal fatto che essa preseuta due recensioni delle volte assai diverse. L'editore le pubblica tutte e due o col metodo paradigmatico, quaudo sono simili, o uua dopo l'altra quando la discrepauza è più spiccata. Alcuni saggi sull'esattezza del testo edito mi hanno confermato sulla sua fedeltà e sull'asseuza di errori tipografici. Il tutto si chiude con un utile indice filologico.

Mi permetta il chiaro editore un suggerimento. Non sarebbe opportuno affiancare al testo greco qualche versione moderna? La lingua greca è sempre meno conosciuta, specialmente dai teologi. Non sarebbe per tanti facilitato il lavoro di ricerca se vi si trovasse insieme la traduzioue in uua lingua più familiare?

È da augurarsi che i seguenti volumi del Damasceno stiano alla pari con questo primo magistralmente edito.

I. Ortiz de Urbina S.J.

Myrrha Lot-Borodine, *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs.* Préface par le Cardinal Jean Daniélou, Éditions du Cerf, Paris 1970, 290 p.

C'est dans les années trente (1932-1933) que furent publiés les trois articles de M. Lot-Borodine dans la *Revue de l'histoire des religions*. J. Dauiélou se souvient encore de l'« éblouissement » que lui donna leur lecture, leur style étrange, leur néologismes somptueux. Mais en même temps, il admet que la lecture de ces articles fut décisive pour ses premières recherches sur la théologie mystique de Grégoire de Nysse.

Malgré les lourdes hypothèques dont il se trouvait chargé, le vocabulaire de la « déification », « divinisation », devait s'imposer chez les Pères grecs comme seul capable d'exprimer la vocation ultime de l'homme et la nouveauté de la coudition daus laquelle l'Incarnation rédemptrice du Fils de Dieu l'avait restauré. Plusieurs thèmes pouvaient trouver dans ce vocabulaire leur expression: celui de la créatiou de l'homme « à l'image et la ressemblance de Dieu », celui celui de l'adoption filiale, de l'imitation de Dieu et de sou Christ, mais aussi celle de la contemplation et de la charité.

Myrrha Lot-Borodine a clairement pris position contre la thèse de Nygren qui voulait ne reconnaître comme expression authentiqne de l'amour chrétien que l'*agapé*, l'amour qni descend de Dieu vers nous e de nous vers nos frères. Elle montre comment notre amonr ne peut être, comme celui de Dieu, la communication d'une plénitude, parce que nous u'avons pas cette plénitude. Au contraire « il naît de l'iucomplétitude, de l'impuissant désir au fond du *cor inquietum* augustinien. Il est érôs, amour ascendant, irrésistiblement attiré, aimanté vers l'autre ».

Sur plusieurs points on se sent en désacord avec l'autenr, quand elle précise les differénces entre les conceptions orientales et occidentales, quaud elle géuéralise certains aspects particuliers, quaud elle donne à sa pensée une pointe inutilement polémique. Mais ces intransigeances étaient, chez elle, l'expression de sou amour pour une vérité fondamentale du christiauisme, pour une expérience spirituelle qui semblait être oubliée, et à quelle elle désirait rendre un témoiguage.

T. Špidlík, S.J.

Theodoros N. Zissis, *Ἄνδρωπος καὶ Κόσμος ἐν τῇ οἰκονομίᾳ τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν ἱερὸν Χρυσόστομον* (= *Analecta Vlatadôn* 9) Patriarchikon idyma paterikôn meletôn, Thessaloniki 1971, 276 p.

Angesichts der Gefahr der Verweltlichung des Christeutums nimmt Chrysostomus einem harten Kampf gegen die Welt auf. Seine Kenntnis der platonischen Philosophie gibt ihm die Möglichkeit, eine verwandte Terminologie zur Festsetzung seines eigenen Stadpunkts der Welt gegenüber zu gebrauchen. Die Verwandtschaft aber besteht nur in der Termiuologie. Chrysostomus hält die Welt nicht für das von Natnr Schlechte. Welt und Mensch siud von Gott geschaffen, der den Weg, den ihre Geschichte geht, vorherbestimmt hat uud der die Durchführuug dieses Plans verfolgt und leitet. Die Tatsache, dass der Mensch in einen bestimmteu Plan eingespannt ist, bedeutet uicht die Erstickung seiner Freiheit. Er ist von den Welt nnabhängig. Aber gerade diese Unabhängigkeit nährte seinen Egoismus. Sie schufen das Gefühl der Autarkie und trieben ihn zum Widerstand gegen Gott.

Die Gnade Christi erlöst nicht mechanisch: immer besteht die Gefahr, dass die in der Taufe gewonneue Gotteskindschaft verloren geht. Die Stellung des ueuen Menschen, der in der Gnade lebt, ist

der Welt gegenüber doppelt: Liebe und Verachtung zugleich. Liebe wegen der Garantie des Geistes und wegen der Möglichkeit des Vorgeschmacks auf die Freuden der Herrschaft, Verachtung wegen des Verlangens nach dem Ganzen, des Strebens nach dem vollkommenen Ruhm, nach der vollendeten Erlösung.

Als Materialsammlung besitzt dieses Werk seinen Wert und auch die Darstellung ist klar und deutlich. Schade, dass in der Bibliographie manches fehlt, so auch das Buch von L. Daloz, *Le travail selon saint Jean Chrysostome*, Paris 1959.

T. ŠPIDLÍK, S.J.

M.-J. LE GUILLOU, *Celui qui vient d'ailleurs, l'Innocent*, Les Éditions du Cerf, Paris 1971, pp. 316.

Les lecteurs des ouvrages du P. Le Guillou seront un peu déconcertés par ce présent essai qui défie toute classification dans un genre littéraire connu.

Certains écrivains ont pressenti la grandeur morale de celui que l'auteur appelle l'Innocent et qui n'est autre, en termes bibliques, que le « pauvre de Jahvé », l'humble, l'humilié: parmi les auteurs russes, il suffit de citer Dostoievski (l'Idiot) et Soljenitsine. C'est en lui que se révèle de préférence le mystère de Dieu; aussi, est-ce à en présenter le modèle parfait que l'auteur consacre la plus grande partie de son ouvrage. Il en étudie d'abord la préfiguration dans les chants du Serviteur d'Isaie, en révèle progressivement les traits dans les Evangiles et en montre finalement le prolongement dans trois Apôtres privilégiés: Pierre, Paul et Jean, non sans en avoir esquissé le reflet dans celle qui fut la « Servante du Seigneur » par excellence.

Cette méditation, toute spirituelle et dépouillée, du cœur même de la Révélation évangélique qui réside dans le scandale de la Croix est particulièrement opportune à notre époque, où la foi connait un tel désarroi, parce qu'elle voudrait en faire l'économie.

On peut uniquement se demander si la forme choisie par l'auteur pour proposer son thème était la plus adaptée pour nous enseigner la leçon de haute portée théologique que l'auteur veut nous inculquer: le ton lyrique, trop tendu, surtout dans les premiers chapitres mais qui affleure çà et là dans le reste de l'ouvrage, risque bien de décourager pas mal de lecteurs qui ne seront pas d'emblée accordés avec la longueur d'ondes de l'auteur.

G. DEJAIFVE S.J.

Salvatore R. C. LILLA, *Clement of Alexandria: a study in Christian Platonism and Gnosticism*. Oxford University Press, London, 1971. Pp. XIV + 266.

This book began as a thesis for a D. Phil. degree in the Faculty of Theology of Oxford University. Now in a revised form it is published in the prestigious "Oxford Theological Monographs" series. It should be said at the outset that its place in this series is well justified, so that any points of criticism which may be mentioned are not intended to take from the solid value of the work. Dr Lilla aims at a thorough investigation of Clement of Alexandria's cultural background, by which he means mostly Clement's philosophical background. He follows up J. Sevenster's book (*Paul and Seneca*, Leiden, 1961) which has shown that a Christian author and a non-Christian philosopher can use the same language but mean quite different things. But can one generalize this view and apply it to all Greek apologists and Fathers? Clement of Alexandria is his chosen testing ground. To evaluate Clement as a Christian thinker, full light must be thrown on the close connections which link him to Middle Platonism, Neoplatonism, Jewish-Alexandrine philosophy and Gnosticism. The three broad areas of Clement's thought which are examined are, in order: Clement's views on Greek philosophy in general and on the individual philosophical systems in particular; Clement's ethical doctrines; finally, Clement's conceptions of *pistis* and *gnosis*, together with his views on cosmology and theology. This is a detailed, comparative study which leads to the conclusion of some eight pages. The book ends with a rich eleven-page bibliography, and a detailed list of all the passages cited both from Clement himself and from other ancient authors. Although it is plain from this index that the other works of Clement have been used, it is equally clear that the *Stromateis*, in reality, forms the core of this study.

In his first chapter Dr Lilla establishes that Clement did not merely borrow useful terms and ideas in an eclectic manner from Greek philosophy, but was under the direct influence of Jewish-Hellenistic and Middle Platonic doctrines "which both determine the way in which he approaches and resolves this problem (i.e. the origin and value of Greek philosophy), and actually represent the constitutive elements of a most important aspect of his theological thought" (p. 54). Particularly impressive in this opening section of the book is the relationship shown between the anti-Christian Celsus and certain aspects of Clement's thought. There are also useful remarks, not fully developed, on the character of the Christian catechetical school of Alexandria. The section on Clement's ethics continues the same comparative study, but here the developments of Clement in the matter of moderating the passions are different from the solutions offered by Philo and the whole Platonic and Neo-

platonist traditions. Here for Clement it is Christ, the Logos, who has the task of healing the passions of man, helping him to the attainment of *apatheia* and, ultimately, likeness to God. Here we move into the sphere of Christian *gnosis*.

The analysis offered in chapter three of *pistis* and *gnosis* is very well done, but one has the suspicion that the author is aiming at proving a thesis, and is searching his texts for 'proofs'. This means that, at times, 'proofs' are offered which may not all be quite convincing. For example, on p. 124 Dr Lilla at one point is engaged in showing the closeness of Clement's language and development in parts of the *Stromateis* to certain passages in Sextus Empiricius's *Adversus Mathematicos*. But the first passages offered (*Strom.* ii.13.2; *Adv. Math.* vii.226) do not seem to make his case. In fact there are developments in the text of Sextus Empiricius which are absent at this point in Clement. But this is not commented upon. True, the other passages cited seem to bear out the general thesis. Again, when Antiochus, the Middle Platonist, is examined as a likely source for certain aspects of Clement's thought, not directly but through some handbook which reproduced his views, the urge to prove this particular influence seems to lead to some over-emphasis, so that it comes as a surprise to find at the end of this section the author's statement that although such influence is very probable, "I cannot prove it directly" (p. 131). By the bottom of the same page, in the summing-up, the derivation of Clement's thought from Antiochus is qualified by "most probably". I found myself finding it hard to accept 'inherit' rather than derivation from a convergence of the same influences. At least I would find it hard to accept 'inheritance' as proved. This would be my main reservation, also, with regard to the 'influence' of gnosticism on Clement. Here the difficulty is compounded, for one is dealing with a 'Christian' form of gnosticism, where many concepts are apparently identical. The 'inner *gnosis*' of Clement could equally well be related to a line of thought going back to Plato's Philosopher-King of the *Republic*. But it would require more than a review to develop this point. Even if one admits gnostic influence, Dr Lilla has concentrated on similarity but failed to emphasise difference. While it is true, to a degree, that at that time "the dividing line between orthodoxy and heresy had not yet been clearly established but 'was still in process of being drawn' " (p. 233), it still appears highly questionable to deduce that the 'Christian element' in Clement which provided the solution for Platonic and Neoplatonist problems was provided by the various forms of 'Christian' gnosticism which were current. This is the major original contribution of this study and I find it unproved. It should also be remembered that Clement's generation had produced in another part of the Church a refutation of gnosticism by Irenaeus of Lyons. It seems incredible that churchmen in Egypt and teachers in the catechetical school should not have been aware to some extent of the fundamentally unchristian character of gnosticism in all its forms.

The erudition demonstrated in this book is formidable. Perhaps some of the text might have more suitably appeared as footnotes, as, for example, the list of passages from the *Stromateis* and other works on p. 146. Some of the footnotes too are rather sharp for a modern ear. Although I find myself not convinced of the author's conclusion, I regard his book as a valuable contribution to the study of Clement. He has produced at once a work of synthesis and of original research. His book deserves to become a source-book for future students of Clement.

P. O'CONNELL S.J.

Liturgica

Hans QUECKE, *Untersuchungen zum koptischen Stundengebet* (= Publications de l'Institut orientaliste de Louvain, 3). Université Catholique, Louvain 1970, XL + 552 p.

Dans ce livre l'Auteur publie les pages 127-149, 176-178 du manuscrit copte M 574 de la Pierpont Morgan Library, qui se réfèrent à l'Office divin. Il les accompagne d'une traduction allemande là où le texte est copte, et d'une transposition en caractères grecs là où le texte est du grec écrit avec l'alphabet copte.

Ces textes débutent par l'office de nuit: deux strophes, les ps. 133 et 118 (dernière section), les odes 2 à 5 (Exode 15, ps. 135, Dan. 2, Luc 1 et 2, ps. 148-150), la Grande Doxologie, le Trisagion; ils se poursuivent par une strophe pour chacune des Heures (Prime, Tierce, Sexte, None, Vêpres), et se terminent par des théotokies, le Credo, le Pater et l'Ode 1. Cet office a été rédigé pour le monastère Saint-Michel du Fayoum; il est bilingue, copte et grec, et il est unique en ce sens qu'il appartient au IXe siècle (étant écrit en 894/5 ou 897/8) alors qu'il faut attendre le XIVe siècle avant de rencontrer d'autres manuscrits de l'Office divin copte.

Le P. Quecke soumet ces textes à une analyse philologique, linguistique, littéraire et liturgique compétente et minutieuse jusqu'à la fatigue, soulevant des questions innombrables d'importance inégale auxquelles bien souvent il est impossible de donner une réponse par défaut de documents. On lira avec d'autant plus de plaisir les pages conclusives (p. 339-348) intitulées: « M 574 in der Geschichte des koptischen Stundengebetes » où l'Auteur souligne les rapports existant entre ces textes coptes et leurs parallèles dans le rite byzantin. Dans la recherche de ces parallèles l'Auteur, encore plus qu'il ne fait, aurait pu tenir compte de ce double fait: d'abord que nous avons ici des textes liturgiques destinés à être chantés, en somme un livre du chantre et donc forcément incomplet et insuffisant pour reconstruire tout l'office; ensuite, qu'au IXe siècle pouvaient exister des usages particuliers et locaux, et donc pas nécessairement les plus répandus chez les Coptes.

Au texte fondamental l'Auteur ajoute la publication, avec explications, de dix autres textes brefs, supplémentaires, d'âge divers, conservés dans différentes bibliothèques.

Ceux qui s'adonnent à l'étude des liturgies orientales seront heureux de lire dans les 80 premières pages de ce livre un exposé détaillé, fortement documenté et avec des aperçus historiques nouveaux, de l'Office divin des Coptes: l'Office de l'encens du matin et du soir que l'Auteur considère avoir été aux premiers siècles la prière communautaire du matin et du soir des fidèles tandis que les Offices contenus dans l'Horologion et le livre appelé Psalmodie étaient et sont destinés à être célébrés par les moines. Ainsi la grande importance de ce livre est dne non seulement à la publication exemplaire de ce texte unique mais aussi de l'étude approfondie de l'Auteur sur l'histoire de l'Office divin des Coptes. Et n'oublions pas une « Literaturverzeichnis », de 28 pages petit texte.

A. Raes, S.J.

Analecta hymnica graeca. Tomus V: *canones Januarii* collegit et instruxit Alcestis Proiou. (Istituto di Studi bizantini e neoellenici, Università di Roma), Roma 1971, x + 619 p.

Cette collection d'hymnes grecques doit comporter douze volumes, un pour chaque mois; celui de septembre a paru en 1966, celui d'avril en 1970, celui de mars en 1971 et voici celui de janvier, encore en 1971. Tous ceux qui s'intéressent à l'hymnographie grecque, apprécieront hautement cette entreprise, conduite sous la direction compétente et vigoureuse du professeur Giuseppe Schirò. Dans le volume de septembre il avait expliqué comment les manuscrits originaires de l'Italie Méridionale non seulement contiennent des œuvres poétiques, jusqu'ici inédites, d'auteurs siciliens et italobyzantins, comme Méthode de Syracuse p. ex., mais conservaient aussi, plus fidèlement que ceux écrits dans l'empire byzantin, les hymnes d'André de Crète, de Germain de Constantinople, de Cosmas et Jean Damascène, etc. En effet, ils n'avaient pas subi les conséquences de la réforme liturgique qui à Byzance vers le 10e siècle tendait entre autres à diminuer le nombre des fêtes et à abréger les canons.

Relevons quelques-uns des mérites de ce volume. Au 1er janvier on trouvera une belle recherche historique pour identifier S. Arsène le Jeune, fêté en ce jour, dont l'existence elle-même n'est pas sure (p. 527-533). Un peu plus loin (p. 543) on lira une étude sur les différents hymnographes portant le nom d'Arsène. La translation des reliques de S. Jean Chrysostome est célébrée par sept canons différents. Pour l'Epiphanie on a un joyau de l'hymnographie grecque, conservé uniquement dans les mss. italo-grecs, une hymne d'André de Crète en 76 strophes. D'ailleurs, de loin le plus grand nombre de canons appartient à cet hymnographe célèbre.

Pour chaque canon on relève la tradition manuscrite, et l'étude est faite aussi bien au point de vue philologique que liturgique et historique. S'il le faut, on reconstruit à l'aide des mss. le texte original d'un canon avec discussion dans les commentaires, ou bien on établira par une comparaison continuelle les différentes traditions d'un même canon. Ainsi, pour le canon de S. Grégoire de Nysse, conservé dans quatre manuscrits, un tableau montre (p. 567) la place différente qu'occupent les tropaires dans chacune des neuf odes. Au contraire, pour l'Octave de l'Epiphanie on possède trois mss de grande valeur, mais ils reflètent des traditions différentes d'un seul canon, démembré et mutilé; la reconstruction de l'original étant impossible; il faut donc donner les trois traditions séparément.

Ces quelques lignes suffiront pour relever l'importance singulière de cette collection et le soin particulier avec lequel elle est faite.

A. Raes, S.J.

Octavian Barlea, *Die Weihe der Bischöfe, Presbyter und Diakone in vornicänischer Zeit* (= *Acta philosophica et theologica*, tomus III), Rumänische Academische Gesellschaft, München 1969 (8 München 81, Fritz-Meyer-Weg 47/1), 362 S.

A lire le titre de ce livre on pense à une étude sur la liturgie de la consécration de l'évêque, du prêtre et du diacre aux premiers siècles de l'Eglise, et il en est bien ainsi. Cependant l'Auteur, à travers les prières et les gestes liturgiques ainsi qu'à l'aide des prescriptions qui règlent ces consécrations, découvre et décrit l'organisation hiérarchique de l'Eglise anténicéenne: d'où la grande importance de cet ouvrage. Les documents qu'il emploie appartiennent sans doute à cette époque, cependant il fait appel aussi à des documents postnicéens qu'il emploie, comme il dit, à l'instar de couches archéologiques: à travers les différentes couches appartenant à différentes époques on peut arriver à la source pre nière.

Le résultat auquel il arrive, peut être surprenant. Il distingue en effet un courant Nord et un conrant Sud; le Nord c'est la Syrie et la Mésopotamie, puis à travers l'Asie Mineure, la Grèce, l'Illyricum jusque dans les Gaules; le Sud c'est Jérusalem, l'Egypte, l'Afrique du Nord, l'Espagne méridionale et même l'Italie et Rome, quoique à Rome les deux courants se touchent. On peut distinguer encore Jérusalem avec le souci de la Loi (S. Jacques et les judaïsants), et au Nord Antioche avec l'idée de liberté lancée par S. Paul. Dans l'organisation ecclésiastique on trouvera au Nord l'évêque semblable à un souverain, assisté de son diacre, laissant au troisième rang les presbytres; au Sud, au contraire, on remarque avant tout le presbyterium d'où émerge l'évêque, et plus loin viennent les diacres occupés surtout aux œuvres de charité. Tout ceci soit dit en schématisant les idées et les conclusions de l'Auteur qui, par souci historique, ne manque pas d'y mettre les retouches, les nuances, les exceptions nécessaires. Pour mon compte je voudrais ajouter ceci: pour ces pre-

miers siècles il ne faut pas opposer l'Orient à l'Occident comme nous sommes habitués à faire aujourd'hui, mais ce qui deviendra le patriarcat d'Antioche et le patriarcat d'Alexandrie, quitte à faire confluer prudemment les deux courants à Rome.

Les explications de l'Auteur sont pleines de nuances qu'il est impossible de reproduire ici. Relevons encore dans son chapitre de conclusion ceci: dès le début on peut distinguer deux systèmes de gouvernement, l'un, individuel au Nord, l'autre, collectif au Sud; sans doute, on admet l'existence des charismes donnés aux prophètes, aux docteurs, etc. en bas, mais à eux s'ajoute un autre charisme, donné d'en haut par l'imposition des mains et la prière, comme don du Saint-Esprit pour réaliser la mission du Christ; dès le début, aussi les deux niveaux: clergé et laïcat; encore dès le début un seul sacerdoce, celui de l'évêque, les autres, prêtres, diacres etc. étant participant à ce sacerdoce épiscopal: l'évêque seul en effet est successeur de l'apôtre; il exerce son pouvoir avec l'aide soit d'un seul (le diacre) soit d'un collège (le presbyterium); il est toujours élu avec l'assentiment du peuple entier aidé par l'évêque voisin, mais la consécration, qui est liée à la mission, est donnée uniquement par un autre évêque; au Nord on voit d'abord l'évêque consécrateur et le peuple avec lui, au Sud on aperçoit d'abord l'action du peuple, puis la charge donnée par le presbyterium, enfin l'imposition des mains et la prière par un évêque.

L'exposé fait ci-dessus pourrait faire illusion et je dois faire remarquer que dans ce livre entre une première partie plutôt historique (130 p.) et une dernière partie consacrée à des réflexions théologiques (40 p.), l'Auteur consacre le plus grand nombre de pages (de 131 à 290) à une étude liturgique, profonde et nuancée, qui traite d'abord de l'élection, puis succesivement de la consécration de l'évêque, du prêtre et du diacre. En somme, un livre qui sur bien de points obscurs jette une vive lumière.

A. Raes, S.J.

Ascetica

Règle de saint Benoît, tome IV, V, VI. Commentaire historique et critique par Adalbert de Vogüé (= *Sources Chrétiennes* 184, 185, 186, *Série des textes monastiques d'Occident* Nr. XXXVII-XXXIX), Les Éditions du Cerf, Paris 1971, 1-376, 377-852, 853-1478 p.

Ce commentaire, publié dans les trois volumes, ne s'étend pas à la Règle de saint Benoît en son entier, mais seulement aux chapitres de celle-ci qui n'ont pas été commentés dans l'excellent livre du même auteur *La communauté et l'Abbé dans la Règle de saint Benoît* (Desclée de Brouwer, 1961). Dix-huit chapitres avaient fait

l'objet de cette première étude. Le présent ouvrage étudie les cinquante-cinq chapitres restants, ainsi que le Prologue.

Il s'agit de situer la Règle benedictine dans l'histoire littéraire et institutionnelle à laquelle elle appartient, en la rapprochant des autres règles et documents du cénobitisme ancien. C'est donc un commentaire « historique et critique », l'autre, doctrinal et spirituel, devra trouver place dans un volume ultérieur de *Sources Chrétiennes*. En attendant, le lecteur découvrira ici-même des éléments de réflexion assez nombreux, en particulier dans les « vues d'ensemble » et « les conclusions » qui terminent habituellement chaque chapitre et chaque partie. Sans elles on ne saisirait pas pleinement l'originalité de la Règle.

Les chapitres de saint Benoît ne sont pas étudiés simplement l'un après l'autre, en suivant l'ordre où ils se succèdent dans la Règle, mais distribués en neuf parties, qui réunissent plusieurs chapitres pour cause de certaine affinité ou de thèmes communs: Prologue et épilogue, silence et humilité, dortoir et silence nocturne, séries de textes concernant la prière, la répression des fautes, la désapprobation, le repas, les relations avec l'extérieur.

Quant aux rapports de la *Règle de S. Benoît* avec la *Règle du Maître*, l'auteur a, comme il est logique, habituellement supposé l'antériorité du Maître. Mais il a constamment voulu rester juge de ce présupposé. On ne s'étonnera donc pas de le voir sans cesse soumis à un contrôle vigilant.

Au reste, il est évident qu'une enquête historique comme celle-ci aboutit à des conclusions qui ne sont pas sans importance pour l'interprétation de la vie cénobitique dans son ensemble.

T. Špidlík S.J.

La Vie latine de saint Pachôme, traduit du grec par Denys le Petit. Édition critique par H. van Cranenburgh, O.S.B. (= *Subsidia hagiographica*, Nr. 46), Société des Bollandistes, Bruxelles 1969, 240 p.

La *Vie latine* de Pachôme, dont le présent ouvrage se propose de donner un texte critique, a été étudiée à plusieurs reprises depuis la fin du siècle dernier par les spécialistes des question pachômiennes. Les opinions avancées par ces connaisseurs ne parviennent guère toutefois à se rejoindre de tous points. Le traducteur, Denys le Petit, déclare que sa version est une traduction fidèle du texte grec. En 1932, les Bollandistes, dans l'Introduction à l'édition des *Vitae Graecae*, n'ont pas adopté un point de vue strictement propre touchant le rapport de la *Vie latine* aux textes grecs. L. Th. Lefort (*Les Vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, Louvain 1943) ne s'est pas prononcé catégoriquement sur les relations entre G_1 et

Denys. Ce rapport devra faire objet d'un examen minutieux. Un autre objet d'étude concernera l'influence que ces mêmes textes ont exercée sur les générations ultérieures de moines écrivains.

La *Vie latine* est loin d'avoir eu l'influence qu'ont connue les textes des différentes règles de Pachôme. Cependant Dom Buttler relève une citation littéraire dans la Règle de saint Benoît. Un autre texte de la littérature monastique a sûrement sa source dans la *Vita* de Pachôme. Il s'agit des *Collationes* de l'Abbé de Cluny, saint Odon. Les tentations de Pachôme, rapportés ici aux chapitres 16 à 20, ont fourni au moyen âge un sujet populaire de lecture et de méditation. Ainsi une recherche minutieuse de l'influence exercée dans le monde des moines d'Occident, moyennant cette version latine, pourra-t-elle escompter une moisson plus abbondante encore.

T. ŠPIDLÍK S.J.

Dictionnaire de spiritualité, fasc. L-LI, Tome VII, deuxième partie, Beauchesne, Paris 1971, col. 1729-2836.

Fra gli articoli che riguardano la spiritualità dell'Oriente cristiano, ci interessano parecchie voci. Siamo grati per lo sforzo di un'accurata distinzione fra i diversi *Isacco* e *Isaia*, spesso citati, e non raramente confusi l'uno con l'altro. Il grande *Isacco di Ninive* tiene evidentemente il posto principale. L'articolo di É. Khalifé-Hachem è certamente una buona introduzione alla conoscenza di questo mistico famoso; bisogna però dire che noi ci aspetteremmo un capitolo più sviluppato sulla preghiera. Più soddisfacente ci sembra il ritratto spirituale di *Isaia di Scete* o *di Gaza* (L. Regnault).

Siamo perfettamente consapevoli della difficoltà di descrivere le caratteristiche del *monachesimo italo-greco*, tanto più se esse debbono venir sitnate in un breve articolo, inserito nel quadro della spiritualità dell'Italia intera. A. Pertusi ha fatto del meglio, utilizzando certi snoi studi anteriori.

L'articolo su sant'*Ireneo di Lione* (L. Regnault) ha invece ricevuto lo sviluppo che meritava, anche se ci si aspetterebbe di leggere un' esposizione più lunga su certi temi fondamentali, come il concetto dell'« uomo spirituale » e le sue caratteristiche.

Fra le altre voci notiamo ancora *Ivresse spirituelle* (la dottrina dei Padri è tracciata da M. Y. Sieben) e il bell'articolo di Y. Gribonont: *Isaac le patriarche.*, ma soprattutto *Humilité* di P. Adnès.

T. ŠPIDLÍK S.J.

La vie ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune (521-592). Pnbliée par Paul VAN DEN VEN. Tome II. Traduction et Commentaire. *Vie grecque de sainte Marthe, mère de S. Syméon*, Indices. - Société des Bollandistes, Bruxelles 1970, 374 p. et illustrations.

Le premier tome fut publié en 1962 (cf. notre revne 32, 1966, p. 286). Ce IIème tome contient: traduction et commentaire de la Vie de S. Syméon, la Vie grecque de S. Marte, mère de S. Syméon, indices et quatre illustrations précieuses (carte de la basse Antiochène occidentale avec le Mont Admirable, plan d'Antioche, plan d'ensemble du monastère de S. Syméon le Jeune, plan de l'octogone du monastère). Sur de nombrenx points, les Commentaires de ce tome IIème complètent l'Introduction du tome Ier, ils la rectifient sur quelques-uns, tels que l'emplacement du tombeau provisoire de S. Marthe. Une mission, en effet, a été organisé dans le but d'éclairer le commentaire de la Vie de Syméon par quelques recherches sur les lieux mêmes que le Saint avait illustrés par sa carrière ascétique et la fondation d'un grand monastère.

Elle complit sa tâche en septembre 1965 (cf. J. Lafontaine-Dosogne, *Itinéraires archéologiques sur le monastère et sur l'iconographie de S. Syméon Stylite le Jeune*, parus en 1967 dans la Bibliothèque de *Byzantion*).

Notre *Bios* apparaît comme une des productions les plns remarquables de l'hagiographie byzantine. Il est riche en précieuses informations sur l'histoire, la société et la vie religiense d'Antioche au VIe siècle.

Quant à la Vie grecque de S. Marthe, il est certaine que son auteur a connu et utilisé la Vie ancienne de S. Syméon, quoiqu'il n'en fasse jamais mention. La date de son onvrage ne paraît gnère éloignée du début du VIIe siècle. Le caractère de la composition et le credit de ce « roman historique, de caractère très artificiel » fut étudié déjà dans le tome I (p. 69-92).

Cette recherche est complétée assez largement et parfois rectifiée par le commentaire qui accompagne le texte grec.

T. ŠPIDLÍK S.I.

Historica

A. P. VLASTO, *The Entry of the Slavs into Christendom. An introduction to the medieval history of the Slavs*, Cambridge University Press 1970, pp. XII + 435, con una carta geografica.

In questo libro Vlasto presenta la storia della diffusione del cristianesimo tra i popoli Slavi ad opera dei missionari provenienti sia dall'Occidente sia dall'Oriente e delle vicende politico-ecclesiastiche e culturali dei Paesi slavi nei primi secoli seguenti l'accettazione e il

consolidamento del loro cristianesimo. Egli dedica i primi due capitoli alla storia dell'insediamento degli Slavi nell'impero bizantino e nell'Europa Centrale (Baviera, Carinzia, Avaria, Moravia). Nei seguenti capitoli tratta separatamente la cristianizzazione degli Slavi occidentali (Boemia, Polonia e Slavi nella Germania Settentrionale), degli Slavi balcanici (Bulgaria, Croazia e Dalmazia, Serbia, Bosnia e l'eresia dei Bogomili) e degli Slavi orientali (Russia). Nell'ultimo capitolo esamina gli inizi del monachesimo presso gli Slavi ortodossi.

Dalla lettura del libro non risulta chiaramente a quali lettori Vlasto intendeva destinare la sua opera — agli studenti principianti o agli studiosi specialisti. Se voleva offrire agli studenti principianti una concisa introduzione alla storia medievale dei popoli slavi, come dice il sottotitolo, allora il libro contiene parecchie inesattezze e troppe ipotesi discutibili, diverse dalle soluzioni generalmente accettate dagli studiosi. Vi sono anche molte espressioni e frasi latine e slave non tradotte e non spiegate, lo stile e l'argomentazione dell'Autore sono spesso altro che facili e chiari.

Quanto agli studiosi specialisti, essi non hanno bisogno della introduzione generale nella storia medievale slava e le ipotesi e le nuove interpretazioni degli avvenimenti date dall'Autore, non vi sono abbastanza documentate e discusse. Per esempio: Metodio, prima di entrare nel monastero, sarebbe stato sposato e avrebbe avuto figli (p. 34); Costantino avrebbe incominciato a lavorare sulla composizione dell'alfabeto slavo e sulla traduzione dei libri liturgici già nell'855 nel monastero sull'Olimpo nella Bitinia (p. 38); Metodio sarebbe morto la domenica di Pasqua dell'885, anche se la Vita slava di Metodio dice espressamente che questo è avvenuto il terzo giorno dopo la domenica delle Palme (p. 77), ecc.

L'Autore espone assai bene le difficoltà della cristianizzazione degli Slavi causate dalle rivalità politiche e ecclesiastiche dell'Occidente e dell'Oriente. Però egli non mette chiaramente in evidenza le cause più profonde di queste difficoltà. Infatti il cristianesimo che i popoli slavi incontrarono sul loro cammino storico non era quello semplice della primitiva predicazione apostolica, ma quello sviluppatosi attraverso i secoli teologicamente, liturgicamente e giuridicamente. Esso aveva ormai la propria struttura gerarchica ben organizzata e ramificata, collegata con quella statale, in occidente col sistema feudale germanico, in oriente con l'impero bizantino. Accettare il cristianesimo latino o bizantino non significava per gli Slavi solo accettare una nuova religione, ma anche operare una scelta culturale e politica, che talvolta poteva portare con se la paerdita della propria indipendenza politica e perfino della propria esistenza etnica.

La soluzione felice di questi problemi fondamentali fu offerta agli Slavi dai SS. Cirillo e Metodio nella Grande Moravia. La lingua slava elevata da essi alla lingua letteraria e liturgica salvaguardava la fisionomia etnico-culturale degli Slavi di fronte all'Occidente germanico e l'Oriente bizantino e dava loro la possibilità di assimilare gli elementi loro più convenienti da ambedue le parti. La propria completa organizzazione gerarchica appoggiata direttamente alla Sede Apostolica Romana, garantiva agli Slavi l'autonomia ecclesiastica nel seno della Chiesa universale, allora necessaria loro per evitare il pericolo che la subordinazione ai centri gerarchici situati negli altri stati diventasse uno strumento della subordinazione politica degli Slavi ai sovrani stranieri.

Anche se le avverse vicende politiche della Grande Moravia impedirono la piena realizzazione di questa opera, tuttavia la eredità dei Santi Cirillo e Metodio non perì interamente, ma sopravisse almeno la loro opera liturgica e letteraria, anche se in diverso grado presso i singoli popoli slavi. Nel libro di Vlasto questo aspetto dell' opera cirillo-metodiana non è abbastanza sottolineato e valutato e questo poi si ripercuote negativamente sulle sue interpretazioni e valutazioni delle ulteriori vicende storiche del cristianesimo nei singoli Paesi slavi.

L'Autore si è servito dell'abbondante e buon materiale bibliografico. Se lo avesse utilizzato più criticamente e più attentamente, avrebbe potuto scrivere un'opera molto più completa e approfondita.

G. Olšr S.J.

A. G. Velykyi ČSVV, *Z litopysu chrystyjans'koi Ukrainy*, knyha IV: XVI - XVII st. Vydavnyctvo OO. Vasylijan, Rym 1971, pp. 279.

In questo volumetto, già il quarto della serie, il P. Velykyj raccoglie le sue conferenze sulla storia della metropolia di Kiev nei secoli XVI - XVII. L'autore, ben noto agli studiosi della storia per le sue edizioni critiche delle fonti riguardanti la storia della metropolia di Kiev conservate nell'Archivio della Congregazione « de Propaganda Fide », dedica queste conferenze al periodo che va dal 1590 al 1625. Sono gli anni più importanti per le sorti della metropolia di Kiev, perché allora la sua gerarchia per salvare la Chiesa dagli effetti disastrosi della propaganda protestante aveva deciso di riprendere la comunione con la Sede Apostolica Romana. Il Patriarcato di Costantinopoli, dal quale allora essa dipendeva, oppresso dalla dominazione turca, non era in grado di offrire alcun aiuto efficace alla gerarchia, che si sforzava di superare i danni causati dall'apostasia delle numerose famiglie nobili e cittadine, determinanti per la sopravvivenza della Chiesa nell'ambito politico-sociale dello Stato Polono-lituano di allora.

Il metropolita con i vescovi e con i laici più illuminati vedevano, come la Chiesa latina in Polonia sotto la guida di Roma attraverso le riforme si sollevava dalla decadenza e riguadagnava le famiglie passate al protestantesimo e perciò hanno deciso di appoggiarsi anche essi alla Sede Apostolica per rinnovare la propria Chiesa. Questa scelta fu sancita con la proclamazione del ritorno alla comunione col Pontefice Romano, fatta al Sinodo di Berest nel 1596. Nel volumetto

sfilano davanti al lettore i principali protagonisti degli avvenimenti di questo periodo, sia quelli favorevoli sia quelli contrarii al ristabilimento della comunione con Roma: il re Sigismondo III, i metropoliti Rahoza, Potij, Ruts'kyj, Borec'kyj; i vescovi Terlec'kyj, Balaban, Smotryc'kyj, S. Giosafat Kuncevič; il riformato Ordine dei Basiliani, il principe Ostrožskyj e altri. Vengono esposti e analizzati i problemi nati dalle loro prese di posizione favorevole o contraria al Sinodo di Berest.

Benché le conferenze di carattere divulgativo sono destinate ai larghi strati di lettori, esse tuttavia offrono una concisa e solida informazione storica sulle persone e sugli avvenimenti degli anni 1590 - 1625. Il titolo del volumetto « Dalle cronache dell'Ucraina Cristiana » è senz' altro più ristretto del contenuto, che abbraccia le vicende e i problemi dell'intera metropolia di Kiev, la quale, oltre gli Ucraini, comprendeva allora anche i Biancoruteni e altri.

G. OLŠR S.J.

Francis DVORNÍK, *Byzantine Missions among the Slavs. SS. Constantine-Cyril and Methodius.* Rutgers University Press, New Brunswick - New Jersey 1970, pp. XVII + 485. Con due carte geografiche, due piante, 19 illustrazioni.

Con questo libro, presentato dalla prefazione di Peter Charanis, Dvorník ritorna al tema delle sue prime maggiori opere storiche - *Les Slaves, Byzance et Rome au IX-e siècle* (1926) e *Les Légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance* (1933). L'interesse per il contributo dei SS. Cirillo e Metodio alla cristianizzazione e alla cultura dei popoli slavi portò Dvorník ad approfondire sempre più la conoscenza dell'ambiente politico-ecclesiastico bizantino, nel quale si formarono Costantino e Metodio e ciò lo condusse anche alla sua opera più importante per gli studi bizantini, quella sullo scisma di Fozio, il quale ebbe parte determinante nella vita e nella missione storica di essi. Difatti i problemi del cristianesimo slavo e la sua connessione col mondo bizantino sono il perno di tutta la opera storica di Dvorník.

Nel presente libro, dopo il capitolo sull'attività dei missionari bizantini, romani e franchi presso i popoli slavi, Dvorník si occupa della formazione e dell'attività del giovane Costantino a Bisanzio. Un capitolo è dedicato alle vicende della Grande Moravia prima della missione bizantina, poi segue quello sull'invio di Costantino e Metodio in Moravia e sulla loro opera missionaria e letteraria. I capitoli quinto e sesto trattano dell'atteggiamento di Roma verso la missione in Moravia e dell'attività di Metodio nominato dal Papa arcivescovo per i Moravi. Nei tre ultimi capitoli Dvorník si occupa dell'influsso esercitato dalla opera letteraria e liturgica cirillometodiana e dei loro discepoli sui singoli popoli slavi. Nei tre capitoli dell'Appendice sono

trattate alcune questioni marginali: le missioni di Costantino e di Fozio presso gli Arabi; la sopravvivenza della cultura romana nella Pannonia, nel Norico e le sue tracce lasciate in Moravia; la via seguita da Costantino e Metodio per giungere in Moravia.

Seguono più di cento pagine di note, nelle quali, oltre i riferimenti alle fonti, si discutono anche le opinioni degli altri autori sui problemi minori connessi con gli argomenti principali trattati nei singoli capitoli. Le 45 pagine della bibliografia delle fonti e delle opere chiude il volume. Le due carte geografiche, due tavole con le piante delle chiese scoperte nei recenti scavi fatti sul territorio della Grande Moravia, otto pagine con le riproduzioni dei più importanti oggetti trovati in essi, completano il libro.

Dvorník confessa che torna ad occuparsi della missione cirillometodiana non a causa dei nuovi documenti storici, ma a causa delle numerose e importanti scoperte archeologiche fatte nel territorio della Grande Moravia e anche nelle regioni balcaniche, teatro dell'attività dei due Fratelli e dei loro discepoli. La ricchezza e l'importanza del nuovo materiale archeologico hanno convinto Dvorník della opportunità di riesaminare alla luce di queste scoperte le vicende della missione cirillometodiana nella Grande Moravia. Dvorník in questa opera estende la sua indagine storica all'intero contributo dato da Bisanzio alla cristianizzazione dei popoli slavi e sull'influsso che esercitò l'opera religiosa e letteraria dei SS. Cirillo e Metodio non solo sulle sorti della Grande Moravia, ma anche sull'ulteriore sviluppo religioso e culturale dei singoli popoli slavi nei primi secoli della loro storia medievale. In questo libro Dvorník fa la sintesi delle sue numerose pubblicazioni su questi problemi, le completa alla luce delle nuove scoperte archeologiche, precisa e corregge, quando occorre, alcune sue opinioni e conclusioni precedenti.

Il pregio maggiore dell'opera di Dvorník è la utilizzazione delle numerosissime monografie e degli articoli scritti nelle lingue slave, anche in quelle meno diffuse. Ciò gli permette di esaminare i singoli problemi sotto tutti gli aspetti e in maniera esauriente. Dvorník, anche se completa e modifica alcune delle sue opinioni precedenti, generalmente le mantiene non solo sui problemi principali, ma anche su alcune questioni secondarie, e nelle note espone le ragioni di questa sua presa di posizione. Tuttavia alcune questioni, a parere mio, rimangono ancora aperte alla discussione, per esempio: se Cirillo e Metodio intendevano tornare dalla Grande Moravia definitivamente e direttamente a Costantinopoli senza recarsi a Roma; se Costantino-Cirillo si fece monaco soltanto a Roma; se egli è stato consacrato vescovo; chi è autore del cosiddetto Scholio al canone 28 del Concilio di Calcedonia; se e in che misura fu usata effettivamente la Liturgia di San Pietro in Moravia, ed altre.

Il valore dell'opera di Dvorník non è diminuito da alcuni errori ed alcune inesattezze, quasi inevitabili in uno studio su problemi tanto vasti e complessi. Per esempio: I cosidetti *Frammenti di Praga* difficilmente possono riferirsi alla Liturgia di San Pietro,

perché il *lychnikos* (*svetilen*) che contengono appartiene all'Ufficio bizantino del Mattutino e non della Messa (p. 113). Il papa Innocenzo III che avrebbe mandato nel 1218 un cardinale in Serbia per incoronare il re Stefano, era morto già il 16 settembre 1216 (p. 258).

Nonostante queste piccole deficienze Dvorník ha risolto definitivamente molti dei problemi discussi e la sua opera rimarrà per lungo tempo fondamentale per gli studi cirillometodiani. La lettura del libro di Dvorník dimostra chiaramente, che l'impero bizantino proprio attraverso le sue missioni presso i popoli Slavi, specialmente quella di Costantino e Metodio, non ostante le contingenti finalità politico-ecclesiatiche, lasciò l'impronta più profonda e duratura nella vita religiosa e culturale di una importante parte dei popoli d'Europa, che è viva ancora oggi.

Questo libro è uscito anche in lingua ceca con un saggio sulla vita e sulle opere storiche di Dvorník scritto da V. Vavřínek: FRANTIŠEK DVORNÍK, *Byzantské misie u Slovanů*, Praha 1970.

G. OLŠR S.J.

Gregorio PETROWICZ, *La Chiesa armena in Polonia*. Prima parte 1350-1624 (= Studia Ecclesiastica 12. Historica 8. Dissertationes 10). Istituto degli studi ecclesiastici, Roma 1971; XXII, 221 pag.

L'Autore di questo libro, esimio conoscitore della storia, ancora assai oscura, della Chiesa Armena in Polonia, divide questa in tre periodi sotto il punto di vista unionistico: quello relativo al potere spirituale dei patriarchi armeni (1350-1624), quello riguardante il processo di unione con la Sede di Pietro (1624-1686) e quello che va dall'unione fino ai tempi nostri (1681-1939). Del secondo periodo egli ha pubblicato nel 1950 un libro di 350 pagine nella nostra collana « Orientalia Christiana Analecta » (n. 135). Il primo periodo costituisce l'oggetto del preseute studio.

Diciamo subito che la grandissima parte del volume è consacrato a ricercare e a determinare quali furono i vescovi in questi secoli e quali furono i termini cronologici del loro governo. L'esame accurato dei documenti archivistici (Archivio secreto vaticano, archivio di Propaganda Fide, quello del Castrum leopolense e quello dei PP. Mechitaristi di Venezia) e di manoscritti di diverse biblioteche come la discussione di studi fatti anteriormente permettono di stabilire la cronologia dei dodici presuli seguenti: Gregorio I il Grande (1361-74), Giovanni I Nasredinian (1380-1415?), Avedik (1441? - 1460?), Khačadur Ilovetsì (1461 - 1481?), Stefano I (1481? - 1492?), Kolust Stepanian (1515 - 1542?), Gregorio III Anauients Varaketsì (1551 - 1572), Barsam Astvazadurian (1575 - 1584?), Giovanni II Scovtsì (1598 - 1602?), Garabed Tulgurantsì (1606 - 1607), Mesrobio Caffatsì (1617? - 1624). Per ognuno dei vescovi l'Autore cerca a determinare la data della loro nomina o elezione, della loro consacrazione fatta dal catolicos di Sis fino alla metà del secolo XV e poi da quello di Echtmiadzin, e la data della conferma fatta dal re di Polonia.

A quello studio principale del libro l'Autore premette una breve descrizione della situazione politico-religiosa dell'ambiente in cui si svolse questa storia, e nelle ultime pagine aggiunge una narrazione documentata circa le iniziative ecumeniche del clero polacco di quel tempo e della risposta piuttosto riservata degli Armeni.

Il libro, pregevole per l'accurata ricerca storica, è arrichito da un' ampia bibliografia e da 24 interessanti illustrazioni.

A. RAES, S.J.

G. MATTEUCCI, *La Missione Francescana di Costantinopoli* (= *Biblioteca di Studi Francescani* 9), Firenze 1971, XV + 302 pages, 18 illustratious.

Anyone with an interest in the church history of the XIIIth and XIVth centuries will be aware of the enormous missionary activity of the two new Orders of Friars, the Franciscans and the Dominicans. The popes, from Honorius onwards, made use of their services in all parts of the Church, but particularly on arduous and danger ous missions. They were papal nuncios to Morocco, the Levant, Byzantium, Russia, the Tartars. The accounts of their exploits and journeys read like adventure stories.

Fr Matteucci in this volume records the history of one sector of Franciscan endeavour between the years 1217 and 1585 – in the *Vicaria orientalis*, which coincided very roughly with the territories of the Byzantine Empire of the late XIIth century. It originated with the birth of the Order and continued into the XVIth century and beyond. The first section of the book traces, as far as it is possible in it little documented beginnings, the development of the organisation of this *Vicaria* till the middle of the XVth century. The uext two sections go back over the same period, not without some repetition, to describe at greater length the activities of certain outstanding personalities. The last section records the vicissitudes of the Franciscan convents after the capture of Constautiuople in 1453 — how the Friars of Byzantium continued their zealous work where they could round the Aegean and the story of the mission of Caffa, destroyed in the Crimea in 1475; but resurrected in Pera and Istanbul.

This book could not have been written without an enormous amount of research. Each page has its quota of references to early accounts and chronicles of the Order. The result is a very reada-

ble history of Franciscan activity in the *Vicaria Orientalis*, which sets out a vast amount of detail in broad pictures of personalities and events. The Author's enthusiasm for his subject has made him dilate a little disproportionately on a few eminent Friars, e.g. John Parastron and the laments of Fra Bartolomeo da Giano. His references are very occasionally slightly inaccurate as when Norden's book is entitled *Das Papsttum und Byzantium* (for *Byzanz*). There are rare mistakes of fact, as when John V is made to tour France (which was done by his son, Manuel) and to return to Constantinople in 1370. Also the Author insists that Joanna of Savoy, who became Anna Empress of Byzantium, married Andronicus III with a papal dispensation and remained always firm in her Latin faith. He quotes many late writers in favour of his view and two contemporary papal documents. To me, these last seem to prove beyond doubt that the Pope refused to Joanna, as he did to all others, a dispensation to marry a 'schismatic'.

These faults are, however, slight compared with the scope and erudition of the whole work, which should be read by everyone who studies the history of the last centuries of the Byzantine Empire. A list of superiors of the mission, a long bibliography and a careful index complete a very satisfactory and highly interesting book.

J. Gill, S.J.

Sister Claudia Helen Popowich, SSMI, *To serve is to love, The Canadian story of the Sisters Servants of Mary Immaculate*, Toronto 1971, xxii + 356 pages; SSMI, 5 Austin Terrace, Toronto 178, Ont. Canada.

This is the history of the Ukrainian Sisters Congregation working among the Ukrainian and other settlers in Canada for the last 70 years. The Congregation of the Servants of Mary Immaculate was founded in 1892 in the Western Ukraine; the first four pioneers came across the ocean in 1902 to assist the Ukrainian emigrants in the Canadian Northwest. They found their first shelter in the attic over the sacristy of St. Joachim's church in Edmonton, Alberta; in 1903 they moved to their first convent in Mundare. Their courage, perseverance and spirit of sacrifice were remarkable. In the course of years they adjusted their ways of apostolate to new needs. Today most of the sisters are engaged in teaching and nursing. Their houses are today scattered in the three Prairie Provinces, since 1925 there is a convent in Quebec (Montreal). After 1937 the centre of their activity seemed to move to Ontario, where there are today 8 convents, the Academy of Ancaster and the Provincial's House in Toronto included. In 1935 they expanded their activity to the

USA; thanks to the growth of houses and subjects, an autonomous American Province was created in 1959. The Community has passed during the last ten years through a period of restlesness, like other congregations and orders, but in spite of inevitable losses it has been strengthened internally.

The source-foundation of the work is excellent. Diares, correspondence of sisters, priests and bishops of both rites and newspaper articles are used. The list of archives consulted is impressive. This is a work of *haute vulgarisation* in the best sense of the word, being destined for the general public, though it retains all the qualities of scholarly presentation with accurate references.

Hardly anything could be added to the objectivity of the work. One may have some reserves only on *Appendices A* and *B*, some remarks of Ukrainian history in general, that are, however, not from the pen of Sister Claudia. Other *Appendices*, notably the maps and statistics enhance the value of the book. The style is pleasant, though kept somehow in a continuous elevation. The title of the work and even the titles of the chapters (A time to plant, a time to seek, a time to build etc) were probably inspired by Ecclesiastes, ch. 3.

J. Krajcar S.J.

Analecta Ordinis S. Basilii Magni, vol. VII (XIII), fasc. 1-4, Romae 1971, x + 572 pages. PP. Basiliani, Roma, Via S. Giosafat 8.

The volume is divided into four parts: Articles, *Collectanea*, containing publications of source material, *Miscellanea*, a collection of six shorter contributions and *Bibliographia*.

The title of B. Korčmarik's article *The Kiev-Pečersk monastery and the christianization of the European East* promises more than the article gives. The author, who discusses how Kievan Rus and Kievan Christianity came about, shows critical acumen, but he lingers on these problems too long. The critical approach deserts him when he starts elaborating his proper theme. So the biographical sketch of Anthony of Pečersk taken from the *Paterik* (quoted here in the second-rate translation of Viktoro a, not in Abra[illegible]ič's edition) is left without comment. The account of Leontij of Rostov martyrdom is taken from Vlasovskij, instead from the sources. Even the fact of violent death of this great missionary Bishop should be questioned. Better sources speak of a peaceful death. Throughout the whole article the basic difference of source and secondary material is neglected.

Fr. I. Nazarko OSBM, who writes on *James Suša - Bishop of Kholm (1680-1687)*, does not intend to draw a portrait of this great Ruthenian Bishop, but to note, quote and sift every bit of informa-

tion that could be found about him. Hence basically a heuristic problem. In the *Collectanea* Fr. Nazarko publishes three *Elogia* on Suša, taken from the Vatican Archives, *Fondo Garampi*, No 20. The first *Elogium* is the most important, because later it was commented on by another Basilian of Kholm.

Fr. M. Wawryk OSBM by his article *Philosophical and theological studies in the Rutheno-Ukrainian Basilian Province in the 18th century and the manuals used*, enters the unexplored and challenging field of the history of Basilian theological training. The printed sources as well as the manuscript material from the monastery of Lavriv and from the Vatican Library are used. Forty-eight treatises of Theology and Canon law and fourteen works of philosophical character are listed and annotated. It would be interesting to know whether these manuals and lectures of Basilian profesors are mere adaptations of Western manuals, or are at least occasionally tempered with true Eastern tradition.

Rev. C. Pap, *Spiritual chants in Transcarpathia*, traces the origin and character of paraliturgical texts chanted by Eastern Catholics in Transcarpathia. The liturgical purists frowned upon these innovations, though they enriched the devotional life of the faithful and came from their very heart. The author gives a list of manuscript and printed collections of the spiritual chants in Transcarpathia.

Fr. B. Pekar OSBM deals in his wellbalanced article, *The Basilian reform in Transcarpathia*, with the reasons why the reform, that was initiated in Galicia in 1882, was not extended to territories controlled by the Hungarians until as late as 1921. In the *Collectanea* the pertinent documents are added from the Archives of the Oriental Congregation and from the Archives of the Order.

The *Collectanea* contain also *The Project of the suppression of the Ruthenian rite*, an anonymous work probably from the end of the 17th century. It has been published earlier, but this edition, prepared by the Very Rev. A. Welykyi OSBM is made from a copy preserved in the Vatican Archives, *Nunz. Pol.* 334/III.

The *Miscellanea* gather six shorter contributions by the following authors: O. Horbač, A. Petrani, A. Pekar OSBM, I. Nazarko OSBM, N. Voiakovskyi, D.M. Horniatkevyč, I. I. Patrylo OSBM.

The *Bibliographia* has two main sections: the first section presents a classified and annotated bibliography of the history of the Basilians from the years 1950-1970, prepared by Fr. M. Wawryk, one of the most expert historians of the Order.

The second section is a chronological survey of works and articles dealing with Ukrainian history and culture from 1954 to 1969.

J. Krajcar S.J.

Joshua Prawer, *Histoire du Royaume Latin de Jérusalem*, Tome, II (traduit de l'hebreu par G. Nahon), Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1970, 612 S., 12 Karten, 29 Illustrationen.

Den 1. Band dieses sehr aufschlussreichen Werkes eines Professors an der Jüdischen Universität in Jerusalem haben wir bereits in dieser Zeitschrift besprochen (OCP 37 (1971) 270).

Dem V. kommt es nicht darauf an, die kriegerischen Ereignisse der Kreuzzüge erneut zu schildern, die bereits oft genug behandelt wurden, seine Aufmerksamkeit ist vielmehr auf die innere Entwicklung der Kreuzfahrerstaaten und die Gründe ihres Niedergangs gerichtet.

Der vorliegende 2. Band handelt über die Geschichte des Lateinischen Königreiches Jerusalem von der Einnahme der Stadt durch Saladin (1187) bis zum Fall von Akkon, der letzten Besitzung der Kreuzfahrer auf dem Festlande (1291). Es ist dies für das Königreich eine Zeit des unaufhaltsamen Verfalls bis zum endgültigen Untergang.

Dem 3. Kreuzzug (1189-1192) gelang es nach dem Desaster von Hattîn (1187), einen schmalen Küstenstreifen zurückzuerobern, der als Basis für eine Ausdehnung nach Osten hin — durch einen neuen Kreuzzug — gedacht war. Der erhoffte Kreuzzug blieb jedoch aus. Nur dem exkommunizierten Kaiser Friedrich II. gelang es, obwohl er nur mit ein paar hundert Mann gekommen war, durch geschickte Verhandlungen mit dem Sultan von Ägypten, al-Malik al-Kâmil, vorübergehend (von 1229 bis 1244) Jerusalem wiederzugewinnen. Nur die politische Rivalität zwischen den Nachfolgern Saladins machte diesen sehr prekären Erfolg möglich. Der V. widmet dem Ereignis ein sehr instruktives Kapitel (S. 175-213). Dem exkommunizierten Kaiser gelang es, einen Waffenstillstand mit den Moslems zu schliessen, aber eine Versöhnung mit der Römischen Kirche brachte er nicht zustande, wofür — nach der Darstellung des V. — die Intransigenz des damaligen lateinischen Patriarchen von Jerusalem und Päpstlichen Legaten Gerold die Hauptursache war.

Die lateinischen Besitzungen im Hl. Land dienten als Ausgangspunkt für die Eroberung Ägyptens, das damals das Zentrum der islamischen Macht war. Nur so dachte man, das Königreich von Jerusalem sichern zu können. Der Plan gelang nicht. In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts gab man den Gedanken, Ägypten zu erobern auf und begann überhaupt an der Möglichkeit der Erhaltung des Königreichs zu zweifeln und an der Kreuzzugsidee irrezuwerden.

Der V. geht den Gründen des Niedergangs der Kreuzzugsideologie in einem ausführlichen Kapitel eingehend nach (375-395). Er sieht sie unter anderm in der politischen Verfälschung der Kreuzzugsidee auch durch die Päpste, die schliesslich den "Kreuzzug"

gegen ihre politischen Gegner, die Hohenstaufen, predigten. Der V. lässt es wohl an Verständnis für den « Kreuzzug » gegen die Albigenser fehlen, deren sozialrevolntionäre Haltung ein gewaltsames Vorgehen gegen sie verständlich machte. Es spielten für den Niedergang der Kreuzzugsbegeisterung — so der V. — aber auch andere Gründe eine Rolle, so die soziale und wirtschaftliche Entwicklung Europas im 13. Jahrhundert, die eine Auswanderung in das ferne Hl. Land nicht mehr als sinnvoll erscheinen liess. Das lateinische Königreich im Osten ging schliesslich aus Mangel an Menschen zugrunde. Das Aufkommen der Nationalstaaten in Europa liess zudem das Interesse für die gemeinsame europäische Aufgabe der Kreuzzüge schwinden.

Der Professor an der Jüdischen Universität von Jerusalem ist naturgemäss sehr an der Geschichte der jüdischen Einwanderung ins Hl. Land interessiert. Er bringt ein eigenes, ausführliches Kapitel über « die Juden im 2. Königreich von Jerusalem » (S. 397-418). Die Verfolgung der Juden in Europa, die sich im 13. Jahrhundert verstärkte, trieb viele zur Auswanderung in das gelobte Land. Von den Verhältnissen der einheimischen Christen hören wir recht wenig, da der V. daran nicht interessiert ist.

Im ganzen bietet dieser 2 Band der Geschichte des Lateinischen Königreiches von Jerusalem nicht wenige neue Einsichten in die verwickelten Probleme der Kreuzzüge und der Kreuzfahrer-Staaten.

W. DE VRIES S.J.

P. A. ARCE OFM, *Documentos y Textos para la historia de Tierra Santa y sus Santuarios, 1600-1700*, Tomo I: 1600-1622 (= Ex Archivis Custodiae Terrae Sanctae 7), Jerusalem 1970, 131 + 406 S., 17 Illustrationen und 21 Photos türkischer Dokumente.

Es ist nicht Absicht des V., eine Geschichte des Hl. Landes zu schreiben, sondern das unerlässliche dokumentarische Material dazu zu liefern. Dieser 1. Band behandelt die Zeit von 1600 bis 1622, also bis zur Gründung der Propaganda.

Die Dokumente und Texte werden jeweils in der Originalsprache wiedergegeben: in Deutsch, Französisch, Griechisch, Englisch, Italienisch, Lateinisch, Portugiesisch und in verschiedenen anderen Sprachen. Nur die türkischen Dokumente sind ins Französische übersetzt. Ein grosser Teil von ihnen wird aber am Ende des Werkes in photographischer Wiedergabe geboten.

Der Sammlung der Dokumente und Texte ist eine umfangreiche Einleitung vorausgeschickt (131 S.), die vier Teile umfasst: Der 1. Teil stellt die Quellen der Sammlung dar, der 2. behandelt die wichtigsten Geschichtsschreiber des Hl. Landes, der 3. beschreibt die allgemeine Lage des Ottomanischen Reiches zur behandelten Zeit, der 4. endlich gibt ein systematisches Resumé des Inhalts der veröffentlichten Dokumente.

Diese betreffen die Heiligtümer vor allem in Jerusalem, Bethlehem und Nazareth, die Lage der Franziskaner im Ottomanischen Reich und die verschiedenen Riten der einheimischen Christen.

Die mit zahlreichen sehr nützlichen Anmerkungen versehene Herausgabe der Dokumente und Texte umfasst 379 Seiten, dazu kommen noch eine umfangreiche Bibliographie, ein Index der Namen und eine Zeittafel der Dokumente. Diese sind zum grössten Teil päpstliche oder königliche Diplome und Firmane des Sultans. Dazu kommen offizielle und private, bisher unveröffentlichte Briefe und eine Anzahl von bereits veröffentlichten, aber seltenen Texten. Warum hier auch in der sehr bekannten Sammlung von A. Rabbath vorhandene Texte aufgenommen wurden, ist nicht recht verständlich. Das ganze mit grosser Sorgfalt gearbeitete Werk bietet ein unentbehrliches Hilfsmittel zur Erforschung der Geschichte des Hl. Landes.

W. DE VRIES S.J.

Hans GROTZ, *Erbe wider Willen, Hadrian II. (867-872) und seine Zeit*, Hermann Böhlaus Nachf., Wien-Köln-Graz 1970, 356 S.

Über einzelne Ereignisse, die in die Regierungszeit Hadrians II. fallen, ist schon viel geschrieben worden, so über die hl. Slawenapostel Cyrill und Methodios, über den Fall des Photios und über den Streit um die Ehe Lothars II. Aber eine zusammenfassende Biographie des Papstes, der in diese und andere Geschehnisse verwickelt war, lag bislang noch nicht vor. Hans Grotz hat sie mit viel Fleiss und grossem Einfühlungsvermögen in die Persönlichkeit Hadrians und sein Eingreifen in die oft sehr verschlungenen Ereignisse geschaffen. Das Buch ist flüssig geschrieben und liest sich leicht und angenehm; es will durchaus keine Apologie eines Helden sein, aber es zwingt doch dazu, die harten Urteile mancher Historiker über diesen Papst zu revidieren. Der V. betitelt sein Werk sehr treffend: « Erbe wider Willen ». Er weist auf, wie Hadrian mehr als einmal einfach gezwungen war, die harte Politik seines Vorgängers fortzusetzen, so im Fall des Photios, obwohl sein milderer Charakter ihn in andere Richtung drängte. Hadrian selbst hat sein Regierungsprogramm einmal so formuliert: « mit Milde ausführen, was jener (Nicolaus I.) mit Schärfe begann » (S. 139). Er war zu Kompromissen geneigt. Der V. stellt jedoch mit Recht fest, dass kein Fall aufzuweisen ist, wo Hadrian in seiner Kompromissbereitschaft die Grenzen des sittlich Zulässigen missachtet hätte (S. 26). Grotz urteilt einmal sehr treffend über Hadrian: « Er zog es vor, wenn immer es anging, ein Hirt zu sein statt ein Gebieter » (S. 313). « Er war kein Kraftmensch und erst recht kein Genie » (S. 305).

Seinen Weitblick bewies Hadrian vor allem durch die Billignng der slawischen Liturgie, wie sie Konstantinos und Methodios vorschlngen. Die beiden Slawenapostel wären mit ihrem kühnen Plan schwerlich durchgedrungen, wenn sie auf dem Stuhl Petri noch Nicolaus I. angetroffen hätten (S. 163). Grotz nennt treffend die Gntheissung der slawischen Liturgie durch Hadrian « eine Sternstunde, eine Epochenwende der ganzen Kirchengeschichte » (S. 13).

Die Sache des Photios führte Hadrian im Sinne seines Vorgängers weiter. Die öffentliche Meinung in Rom wollte an den Entscheidungen Nicolaus' I. nicht das Geringste geändert sehen (S. 189). Die römische Synode vom Juni 869 verurteilte den Photios, ohne dass ihm nnd seinen Anhängern eine Möglichkeit zur Verteidigung gegeben worden wäre. Das Urteil des V. über Photios ist im ganzen sehr ausgewogen nnd verständnisvoll für die ohne Zweifel bedeutende Persönlichkeit des von der orthodoxen Kirche als Heiligen verehrten Patriarchen von Konstantinopel. Grotz wehrt sich mit Recht gegen die Einstellung mancher katholischer Autoren, die sie alle Aussagen des Photios in Zweifel ziehen und seinen Gegnern anfs Wort glauben lässt (S. 61). Er hätte freilich erwähnen sollen, dass Photios bei seiner Weihe sich nicht an den mit den Ignatianern ausgehandelten Kompromiss hielt. (Vgl. P. Stephanou, *La violation du compromis entre Photius et les Ignatiens*, in Or. Chr. Per. 21 (1955) 291-307.)

Die Affaire des Photios endete mit einem Triumph Roms auf dem 4. Konzil von Konstantinopel (869/70) der sich freilich auf die Dauer als ein Pyrrhus-Sieg erwies. Schon die strikte Ablehnung der Forderungen Roms auf Jurisdiktion in Bulgarien war eine schwere Niederlage. Die ganze Bulgaren-Politik Hadrians war unglücklich. Er hielt diese unter Vorwänden hin, als sie von ihm die Ernennung eines Erzbischofs mit weitgehenden Vollmachten erbaten, und trieb sie so Konstantinopel in die Arme. Grotz nennt dies den verhängnisvollsten Fehler im Pontifikat Hadrians II. (S. 209). Noch demütigender für den Hl. Stuhl war die Behandlung seiner Legaten auf der Rückfahrt, da man ihnen ihre Dokumente durch Piraten rauben liess. Am Ende musste der Nachfolger Hadrians, Johannes VIII., auf dem photianischen Konzil 879/80 in die Rehabilitierung des Photios einwilligen. Die ganze Angelegenheit hat die Beziehungen zwischen Rom nnd Konstantinopel auf die Dauer vergiftet. Daran war nicht Photios allein schuld, sondern auch die Überspitzung der Primatsansprüche durch Nicolaus I. sowohl wie durch seinen Nachfolger. Das hebt der V. gut hervor. Rom stützte sich bei seinen Interventionen gegen Photios völlig zu Unrecht auf den canon 9 von Chalkedon (S. 86). Die Pseudo-Isidorischen Dekretalen haben bei den übertriebenen Forderungen Roms dem Osten gegenüber eine verhängnisvolle Rolle gespielt (S. 305/306). Wenn Nicolaus die Synode gegen Ignatios von 859 als ungültig verwarf, weil sie ohne das Einverständnis Roms abgehalten worden sei, so liess sich dies nur durch die falschen Dekretalen begründen, von denen der Osten natürlich nichts wissen wollte (S. 66 und Anm. 83).

Die Tendenz Roms, seine Primatsrechte immer mehr anszuweiten, hat auch im Westen energischen Widerstand gefunden, so vor allem bei dem König des Westfrankenreiches, Karl dem Kahlen, nnd bei dem Metropoliten Hincmar von Reims (s. S. 271.264).

Trotz allem ist das Urteil des V. über Hadrian im ganzen sehr positiv. Er schreibt: « Dennoch hat Hadrian anf seinem exponierten Posten trotz der sich überstürzenden Geschehnisse und angesichts der vielfältigen Probleme kaum einmal versagt, ja sich zuweilen der herrschenden Mentalität überlegen gezeigt. So viel wird man aus heutiger Sicht zugeben müssen, nnd das ist nicht wenig » (S. 305).

Das Werk des V. ist ein sehr wertvoller Beitrag zur Papstgeschichte. Mancher wird nicht allen seinen Urteilen zustimmen. Aber man muss zugestehen dass er sie gut begründet und mit reichem Quellenmaterial belegt.

W. de Vries S.J.

Cléobule D. Tsourkas, *Germanos Locros, archévêque de Nysse et son temps (1645-1700)*. Contribution à l'histoire culturelle des Balkans au XVIIe siècle, Institut d'études balkaniques, Thessalonique 1970, pp. 120 e 6 tavv. f.t.

L'occasione di questo lavoro si deve a un problema di storia della cultura romena: quando esattamente e da chi fu fondata l'Accademia Greca di Bncarest, della quale è noto solo che risale agli ultimi decenni del secolo XVII? Il problema diventa più interessante quando si considera che l'Università odierna di Bucarest va considerata come ' figlia ' di qnell'Accademia.

Il Tsourkas s'è occupato della questione in un articolo pubblicato nei *Balkan Studies*, VI (1965), pp. 265-280. In questo lavoro non la tratta direttamente, ma indirettamente, perché l'argomento centrale è costitnito da uno dei personaggi che contribuirono di più alla vitalità dell'Accademia: Germano Locros o d'Etolia, nato verso il 1610/15, discepolo del filosofo Teofilo Coridaleo, e metropolita di Nissa negli anni 1645-1700.

Le fonti studiate dal Tsonrkas sono specialmente le epistole inviate da Germano a vari amici e note finora soltanto da magre notizie del Sathas e del Gedeon. Per l'ntilizzazione storica di tali epistole, il Tsourkas ha dovuto tracciare le biografie dei vari corrispondenti di Germano, i quali sono tre noti ecclesiastici ortodossi, simpatizzanti, se non seguaci, del patriarca calvinista Cirillo Lukaris, deposto ed assassinato nel 1638. Sono: Nettario, patriarca di Gerusalemme; Neofito, metropolita di Adrianopoli; Giovanni Cariofilli, grande logoteca della Grande Chiesa (pp. 17-35). Alle loro biografie segue quella, molto più sviluppata e docnmentata, di Germano, del quale si vengono a conoscere tanti particolari sia sulla sua attività ecclesiastica sia sulla sua opera di dotto letterato (pp. 37-61). I suoi rapporti

con l'Accademia Greca di Bucarest traspaiono proprio dai dati biografici che il Tsourkas riesce a ribruscolare da varie fonti. Poggiandosi su indizi o asserzioni categoriche degne di attenzione, egli sostiene che l'Accademia fu fondata tra il 1672 e il 1673 e che Germano, amico del Principe Şerban Cantacuzino, ne fu molto probabilmente uno dei primi docenti (p. 66). Uno degli argomenti più forti è ricavato da un accenno a Germano, contenuto nella prefazione alla traduzione romena della Bibbia, edita a Bucarest nel 1688.

A queste ricerche, le quali mettono in evidenza altri particolari storici finora ignoti o poco noti, segue una serie di appendici: il regesto di 26 lettere di Germano al suo amico Neofito di Adrianopoli (conservate nel ms. 553 del Metochio del Santo Sepolcro al Fanar), prima in francese e del Tsourkas (pp. 79-89) e poi in neogreco, ma di M. I. Manousakas (p. 118-120); l'edizione con sunto in francese di 9 lettere di Germano e di suoi amici (tratte dal ms. gr. 974 dell'Accademia Romena di Bucarest) (pp. 90-117); una pagina di John Covel, che illumina qualche aspetto della vita di Germano (pp. 116s.). Infine si hanno sei tavole con fotocopie di 5 lettere.

Il contributo del Tsourkas è prezioso sia per i nuovi dati che assoda sia per le ricerche ulteriori che suggerisce ai balcanologi e ai cultori di storia ecclesiastica ortodosso post-bizantina.

C. Capizzi S.J.

H. Wada, *Prokops Rätselwort Serinda und die Verpflanzung des Seidenbaus von China nach dem oströmischen Reich.* Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln, 1970, pp. VI-101.

È difficile ignorare l'episodio romanzesco dell'introduzione dei bachi da seta a Bisanzio, all'epoca di Giustiniano I (527-565). Secondo Procopio di Cesarea, i protagonisti dell'episodio sarebbero stati dei monaci non meno intraprendenti che devoti; secondo Teofane di Bisanzio, invece, l'eroico contrabbandiere sarebbe stato un persiano, ma non ci dice se monaco o laico. Fatto sta che, dal secolo VI in poi, Bisanzio produsse ed esportò seta e tessuti serici in grandi quantità; e, poiché la seta era monopolio di Stato, non è difficile immaginare il volume degli introiti nelle casse imperiali.

Un episodio che rese Bisanzio indipendente dall'Asia in un settore commerciale simile, non poteva sfuggire alla curiosità problematica della storiografia moderna. Uno degli aspetti più dibattuti dell'episodio è l'identificazione del Paese asiatico donde i bachi vennero contrabbandati a Bisanzio. Dove collocare precisamente la *Serinda* di cui parla Procopio (*De bello goth.* IV, 17) o la Terra τῶν Σηρῶν, come la chiamava Teofane di Bisanzio nella sna *Storia*, a noi nota soltanto attraverso nn breve riassunto del patriarca Fozio (*Biblioth. cod.* 24: PG 103, 137)?

Finora gli studiosi hanno affacciato due ipotesi, schierandosi o per l'isola di Ceylon o per il Khotan, a oriente del Mar Caspio. In questa tesi l'A. mostra la fragilità scientifica di tali identificazioni e ne propone una terza: la Serinda o la Terra τῶν Σηρῶν sarebbe la zona dell'odierno Gurgan, sulla sponda sud-orientale del Mar Caspio. Il Wada tiene a sottolineare che egli non intende offrire una soluzione definitiva del problema, ma soltanto apportare un contributo alla sua soluzione.

Gli argomenti su cui egli fonda la sua disanima contro le identificazioni precedenti e a favore della propria, sono di varia natura: linguistica, storico-letteraria, storico-commerciale, fisico-geografica. Per formulare tali argomenti e dar loro forza probante ha dovuto impegnarsi, fra l'altro, in una ricerca in sei capitoli sulla storia della prodnzione della seta in Cina e nell'Asia Centrale e sulla storia della sua esportazione verso l'Occidente in epoca pre-romana, romana e protobizantina.

L'A. ha, ovviamente, esaminato tutte le fonti greche, latine e arabe già note, come pure la vasta letteratura relativa al tema svolto. Ma uno dei pregi maggiori del suo lavoro sta nell'uso di fonti cinesi e di studi moderni giapponesi nella loro lingua originale.

Dalle pagine scarne, ma chiare e vigorose di questa tesi, traspare una notevole maturità scientifica e un'erudizione sul mondo greco-romano, che sorprende davvero in un giovane cittadino del Paese del Sol Levante.

C. Capizzi S.J.

E. A. Skuvaras *Ὀλυμπιώτισσα. Περιγραφὴ καὶ ἱστορία τῆς Μονῆς, ἡ βιβλινθήκη καὶ τὰ χειρόγραφα — Κατάλογος τῶν κωδίκων, ἀναγραφαὶ καὶ χρονικὰ σημειώματα, ἀκολουθία Παναγίας Ὀλυμπιοτίσσης, ἔγγραφα ἐκ τοῦ ἀρχείου τῆς Μονῆς* (1336-1900) [= Ἀκαδημία Ἀθηνῶν — Κέντρον ἐρεύνης τοῦ μεσαιωνικοῦ καὶ νέου ἑλληνισμοῦ], Ἀθῆναι 1967, pp. 17-638, 168 figure nel testo, 2 cartine, 29 tavv. f.t.

Olimpiotissa è il nome di un santuario con relativo monastero, situato quasi alla periferia della cittadina greca di Elasson, nella Tessaglia. Il nome fa pensare a santuari famosi — anch'essi mariani — di Costantinopoli, come Blacherniotissa, Chalcopratissa, ecc. Ma, mentre in questi casi la denominazione si riferiva direttamente all'icona mariana venerata alle Blacherne o nella Chalkè, e quindi era l'icona a prendere il nome dal luogo, nel caso di Olimpiotissa pare che avvenga il contrario: è il luogo che riceve il nome dall'icona.

Comunque, oggi non abbiamo i documenti necessari per decidere questa ed altre questioni concernenti l'origine di Olimpiotissa. Possiamo dire soltanto che la chiesa e il monastero risalgono probabilmente a molti decenni prima del 1336, anno in cui è datato un cri-

sobollo di Andronico III Paleologo a favore di Olimpiotissa, il cui originale si conserva ancora nell'archivio del monastero.

La storia di Olimpiotissa finora è stata oggetto soltanto di qualche pagina frettolosa di dotti viaggiatori stranieri o di dotti locali. Lo Stuvaras è il primo che ne tenta una ricostruzione sistematica; ma è chiaro che tale tentativo sarebbe stato impossibile finché non si fossero indagate sistematicamente tutte le testimonianze ancora superstiti e pressoché ignote. È quello che lo Skuvaras ha fatto con tenacia e competenza.

Nel primo capitolo egli presenta una descrizione minuziosa delle strutture architettoniche della chiesa e del monastero, delle epigrafi che vi si conservano, delle pittnre che li ornano, degli oggetti preziosi o di culto che vi si custodiscono (vasi e paramenti sacri, 'epitaphia', croci, reliquiari, strumenti liturgici, ecc.), dei sigilli usati dal monastero e dagli igumeni (pp. 1-78). A tale descrizione segue un vasto affresco storico di Olimpiotissa, non sempre e dovunque ben documentabile, ma che comunque va dalle origini fino al 1966 (pp. 79-187). I capitoli II-V sono dedicati a temi che attestano l'attività letteraria e culturale di Olimpiotissa anche nei tempi oscuri della turcocrazia: *la notevole biblioteca*, ricca, fra l'altro, di 332 codici, quasi tutti dei secoli XVI-XVIII, benché non manchi qualcuno molto più antico, come un vangelo del sec. XI (cfr. p. 417) e un omeliario mutilo del sec. XII (cfr. p. 418); lo Skuvaras ha compilato un catalogo vero e proprio di tali 233 mss: (pp. 215-422); *una scelta antologica* di notizie storiche, economiche e finanziarie, desunta dal cosiddetto Codice Sacro del Monastero (ms. 220) (pp. 423-480); l'*Ufficio della Vergine Olimpiotissa*, edito per la prima volta ricavandolo dal ms. 232 (pp. 481-490); *la raccolta di 53 documenti* imperiali, patriarcali, sinodici, ecc., conservati nell'archivio di Olimpiotissa, che lo Skuvaras ha trascritto, ordinato ed illustrato (pp. 491-596). Il volume è completato da un glossario (599-606) e da un indice dei nomi (pp. 607-637).

Tutto ciò e la scelta accurata delle numerosissime e, in genere, eccellenti illustrazioni dimostrano la serietà dell'impegno scientifico con cui l'Autore s'è accinto all'opera. Da questo suo grosso volume Olimpiotissa esce, se non illustrata in tutti i suoi particolari, certamente ben sagomata e suscettibile di ricerche ulteriori, che finora erano impensabili.

C. Capizzi S.J.

Dieter Nörr, *Imperium und Polis in der hohen Prinzipatszeit*, 2. durchgesehene Auflage (= Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte, 50. Heft), München 1969, pp. IX-135.

Polis, città-Stato, era per i Greci non soltanto l'ideale supremo del loro pensiero politico, luogo dove regnava la legge (nomos) e dove essa era riconoscibile dall'ordine (taxis) e compostezza (eukosmia) che

portava con se — ma essa era anche la forma più alta alla quale sono arrivati nella loro storia plurisecolare. Ora con la conquista della Grecia da parte dei Romani tutta questa costruzione reale ed ideale entrava in crisi.

L'Autore si occupa dell'esame di questa crisi che sorse dalla contrapposizione dell'*imperium* e della *polis*, limitando il suo studio al secolo secondo d.C. o più precisamente dalla fine del secolo primo agli inizi del secolo terzo, tempo del pieno sviluppo del Principato. Nel suo studio relativamente breve, ma molto denso e ben documentato mostra come i Romani nel loro pragmatismo politico di trattare i popoli vinti, non hanno privato d'un colpo le città greche dei loro diritti, sia nella loro amministrazione interna sia nelle relazioni esterne, ma li hanno limitati progressivamente, specie nelle esterne, se in qualche senso si può parlare di tali, così che alla fine di questo periodo esse non differivano praticamente dagli altri *municipia* dell'impero, ed i loro abitanti, ciò nonostante, cambiarono il loro atteggiamento inizialmente negativo verso i Romani in positivo, ma verso l'imperatore, detentore di tutti i poteri dello Stato e simbolo dell'impero per tutti i sudditi.

Lo studio è molto interessante ed utile specialmente per gli storici del diritto romano, per quelli della storia interna romana e del pensiero politico greco.

J. Řezáč S.J.

•

Sacerdoce et Célibat - Etudes historiques et théologiques, publiées par Joseph Coppens (= *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, XXVIII*) Éd. Dnculot, Gembloux 1971, pp. 752.

Contrairement à ce que son titre pourrait laisser entrevoir, ce fort volume ne traite pas uniquement du célibat sacerdotal; son projet est plus ambitieux: il envisage d'abord, dans une première partie, le sacerdoce, sa nature, son origine biblique et son développement avant d'aborder, dans une seconde partie, la question du célibat, lié traditionnellement au sacerdoce dans l'Eglise latine.

Mr le Chanoine Coppens, qui est l'inspirateur et l'éditeur responsable de cet ensemble d'études, a contribué personnellement à plusieurs d'entre elles: une brève introduction sur le sacerdoce vétérotestamentaire, ensuite une étude plus fouillée sur le sacerdoce chrétien, ses origines et son développement, dans laquelle l'autenr s'inspire largement, mais sans en adopter toutes les vnes, de la Lettre Magistrale de l'Episcopat allemand snr le même sujet, enfin une étude sur « Erasme et le célibat ». En outre, sous le titre anonyme de « Comité de rédaction », l'éditeur a ajouté de nombrenses vues panoramiques, destinées sans doute à combler les lacunes de l'enquête historique, en particulier: Le « sacerdoce selon le Magistère du IV Con-

cile du Latran au Concile de Trente », « Le sacerdoce d'après les Encycliques de Pie X, de Pie XI et de Pie XII » et, dans la seconde partie: « Le célibat sacerdotal dans l'Eglise latine de Trente à nos jours » ainsi que « Doctrine sur le célibat à Vatican II ».

Les conclusions du volume en indiquent clairement l'orientation générale. Le projet du Comité de rédaction était de mettre en évidence les aspects, méconnus de nos jours, du sacerdoce chrétien, spécialement son aspect cultuel et d'apporter un appui massif à l'option prise par Paul VI en faveur du maintien de la loi du célibat sacerdotal pour l'Eglise latine.

Toutefois, il n'est pas toujours aisé de téléguider les collaborateurs éminents auxquels fait appel Mr le Ch. Coppens, en faveur d'une thèse établie d'avance. On s'en rend compte quand on lit attentivement cet ensemble d'études remarquables avec ce réflexe de défense qu'un lecteur avisé oppose spontanément à une thèse qu'on veut lui imposer; on est alors frappé par la probité scientifique avec laquelle bon nombre de collaborateurs — en grande majorité des spécialistes — ont traité leur sujet.

Donnons-en un bref aperçu. Pour la première partie, outre l'étude de L. Leloir sur « les valeurs permanentes du sacerdoce lévitique », il convient de citer l'exposé historique de H. Jedin « le Concile de Trente a-t-il créé l'image-modèle du prêtre? » et les deux études théologiques sur la doctrine de Vatican II, dues respectivement à la plume du P. de Bovis « Nature et Mission du Presbytérat » et de P. Hacker « Sacerdoce et Eucharistie à l'heure présente ».

Les aperçus sur « le sacerdoce selon le Cardinal Mercier » (Van Steenberghen), sur « Jean XXIII et la spiritualité sacerdotale » (Mgr Charue) et sur « la conception du sacerdoce par Paul VI » (J. Guitton), ont une moindre portée, plus restreints qu'ils sont dans leur objet.

Sur le problème du célibat sacerdotal qui fait l'objet de la seconde partie, il faut signaler les exposés synthétiques de H. Crouzel « Le célibat et la continence dans l'Eglise primitive » et du P. Stickler « L'évolution de la discipline du célibat dans l'Eglise en Occident de la fin de l'âge patristique au Concile de Trente » auxquels on joindra l'étude de L. Hödl sur « la Lex continentiae » pour avoir une vue panoramique de l'histoire du célibat tant sous son aspect d'institution ecclésiastique que sous celui de réalité vécue, entre lesquels a toujours existé un hiatus que ne dissimulent pas les auteurs précités.

Ces enquêtes historiques sont indéniablement utiles. Toutefois, le problème du célibat sacerdotal se présente aujourd'hui sous un jour quelque peu différent. A cet égard, les analyses, brèves encore que pénétrantes, sur les conditions à la fois psychologiques et sociologiques de l'accession à la prêtrise et de l'exercice du ministère sacerdotal aujourd'hui que nous trouvons dans les contributions de G. Cruchon « Célibat et maturité – L'heure du choix », du Dr P. Chauchard « Célibat et équilibre psychologique » et de J. Folliet « Sociopsychologie du célibat religieux » cernent davantage la problématique actuelle.

La position nouvelle du problème n'apparait guère dans les autres études ou dans les notes de l'éditeur que sous un jour négatif. On ne la trouve pas, en tout cas, là où l'on aurait pu s'attendre à la voir aborder, dans la contribution du P. Rambaldi, Professeur de spiritualité, qui a préféré se situer au plan de la théologie « Sacerdoce du Christ et sacerdoce ministériel dans l'Eglise – quelques problèmes de théologie sacerdotale postconciliaire » qu'au niveau de la pastorale, où sont affrontés les problèmes concrets ni dans les « Réflexions sur les discussions actuelles concernant le célibat » de J. Kosnetter.

Cette problématique nouvelle aurait pourtant mérité d'être présentée en elle-même par un prêtre engagé dans le ministère. Car, au fond, dans la crise actuelle du sacerdoce, il ne s'agit pas tant du problème isolé du célibat, mais de l'équilibre humain de l'existence sacerdotale.

Les conditions de vie du prêtre dans notre monde contemporain ne sont plus les mêmes que jadis, quand il était entouré du respect, de l'estime et de l'appui moral de ses ouailles. Grands sont aujourd'hui les pièges de la solitude morale et psychologique du prêtre engagé dans un ministère ardu, avec ses échecs, ses incompréhensions et sa nécessaire insertion dans le monde. Le mariage n'y est sans doute pas l'unique remède; l'entraide sacerdotale peut y suppléer, quand elle existe. Sinon, il est demandé plus d'héroïsme à un prêtre diocésain qu'à un prêtre religieux qui peut bénéficier de l'appui d'une communauté vraiment fraternelle. C'est une des raisons, entre d'autres moins valables, qui fait souhaiter aujourd'hui à bien des candidats au sacerdoce, la chaleur d'un foyer.

Cet aspect d'expérience vécue n'apparait guère dans ce volume. A cet égard, il faut regretter que la tradition orientale n'ait pas eu voix au chapitre. On eut aimé entendre le témoignage personnel de prêtres orientaux, qui eût pu apporter quelque lumière dans ce débat disciplinaire de l'Eglise latine.

En raison de cette lacune, ce volume, si riche par son érudition (dont témoignent les bibliographies dues, pour un large part, à l'éditeur) et par ses aperçus, risque bien de manquer son but. Il est vrai que le Conseil de rédaction, conscient sans doute de la complexité du problème, ne cherchait qu'à « aider les prêtres d'hier, d'aujourd'hui et de demain à s'instruire sur un sujet qui doit leur tenir à cœur » (Préface, p. VII). Ce but, assurément, est largement atteint. Mais pour ceux qui vivent, au jour le jour, les problèmes concrets de l'existence sacerdotale, je crains fort que la question ne soit pas tranchée et que, si le procès est bien éclairé par cette « instruction » sur les avantages évidents du célibat sacerdotal, il reste toujours pendant.

G. Dejaifve S.J.

Shlomo Pines, *An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and its Implications*. The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1971. PP. 87.

In all, less than seventy pages are devoted to the study of the *Testimonium Flavianum* as it appears in *Kitâb al-'Unwân*, an Arabic historical work of the tenth century by Agapius. The *Testimonium* occurs also, but differently nuanced, in Josephus's *Antiquitates Judaicae*, XVIII, 63-64. There Jesus is spoken of most favourably. The main points to notice are: « if indeed one ought to call him a man »; « For he was one who wrought surprising feats »; « He was the Messiah »; « on the third day he appeared to them restored to life". This testimony to Jesus was used for apologetical purposes by Christian writers, but there is no doubt that it seems rather extraordinary to find such definite statements in Josephus. Agapius's version has been printed twice, edited by L. Cheikho and by A. Vasiliev, but it has not been studied before now. In this version, there is clear acceptance that Jesus was merely man; there is no reference to his miracles; the disciples are said to have "reported that he had appeared to them three days after his crucifixion and that he was alive"; "accordingly, he was perhaps the Messiah". The contrast is evident. It is also much more likely to have been written by Josephus. The existence of this version of the *Testimonium* previous to the time of Agapius is demonstrated by a minute textual analysis of other authors who had referred to this passage in Josephus, including Michael the Syrian and the Syriac translation of Eusebius's *Historia Ecclesiastica*. This is a very thorough study and demonstrates the growth of a third, conflated version, which can be shown to combine both versions. Relevant also is Origen's twice-repeated statement that Josephus did not believe that Jesus was the Messiah. The possibility that Agapius preserves a version which had been manipulated by the Jews is untenable on the evidence given. So the conclusion must be that Josephus's text was interfered with by some Christian, but that the other version also survived. To-day this does not seem a particularly exciting discovery. This is a thorough piece of work.

There is a short Appendix, Galen on Christians, according to Agapius. This is followed by a "Selected Bibliography", an Index of Names, and a List of Main Passages and Words Quoted.

P. O'Connell S.J.

Byzantina

Demetrios J. Constantelos, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare* (= *Rutgers Byzantine Series*), Rutgers University Press, New Brunswick, N.J. 1968, pp. xxviii + 356, 36 figure e 4 cartine geografiche.

Il tema di questo libro — *grosso modo* la carità del prossimo e l'assistenza sociale a Bisanzio — non era stato fatto finora oggetto di una ricerca monografica. È merito del Constantelos averlo tentato con questo volume, nel quale, a dir poco, si trova una notevole quantità di materiali che egli ha dovuto faticosamente raccogliere da mille fonti patristiche, cronografiche, epigrafiche, numismatiche, diplomatiche, liturgiche, ecc.

La struttura del volume richiama quella di una tesi di laurea; parte I: la filantropia nel pensiero bizantino; parte II: applicazione ed organi rappresentativi della filantropia; parte III: le istituzioni filantropiche; parte IV: conclusione. Non manca naturalmente una lista delle abbreviazioni preceduta da una lista delle illustrazioni, come non può mancare una lunga bibliografia (pp. 290-315) a cui segue un indice che comprende insieme i nomi e alcune delle cose più notevoli (pp. 316-356).

Ma, pur nella sua linearità, lo schema suaccennato lascia indovinare facilmente la vastità enorme del campo in cui l'A. s'è avventurato, anche se egli ci tiene a farci sapere di aver limitato la sua ricerca 1) utilizzando soltanto *alcune* delle fonti più importanti dell'intera storia bizantina, 2) sforzandosi d'essere il più completo possibile soltanto riguardo ai secoli X, XI e XII, 3) occupandosi solo incidentalmente dei secoli XIII e seguenti (pp. xi s.).

Nonostanti tali limiti, qual'è lo scopo che egli si propone? « Studiare — ci dice l'A. — la filantropia come una filosofia e come un modo di vivere tra i Bizantini, e determinare se le asserzioni delle cinque fonti bizantine [cioè: Teofilatto di Simocatta, Fozio, Nicola Mistico, Giovanni Cantacuzeno ed Alessio Macrembolita] citate sopra [pp. ix-xi] siano confermate da esempi concreti della vita quotidiana bizantina » (p. XI).

È logico che, per conseguire tale scopo, egli deve innanzitutto illustrare il concetto bizantino di ' filantropia ', mostrandone le ascendenze antiche, la trasformazione subìta dal Cristianesimo, le venature provenienti dall'ideologia politica e dal culto imperiale trapiantato a Bisanzio, ecc. Il Constantelos tenta di far tutto ciò in quattro capitoletti pigiati alla buona in appena 58 pagine (pp. 3-61). Ne risulta un'esposizione piuttosto vaga, frammentaria, lacunosa, non priva di incoerenze: il lettore non ne esce con un'idea chiara di ciò che fosse la ' filantropia ' per i Bizantini e meno ancora vede con chiarezza gli elementi che la distingnono dalla ' filantropia ' precristiana o cri-

stiana ma non bizantina. Secondo noi, uno dei motivi di tale difetto si deve riconoscere nel fatto che il Constantelos 1) non s'impegna abbastanza nella ricerca della filantropia nel mondo precristiano: basti dire che egli ignora contributi facilmente accessibili ed orientativi nella fattispecie, come l'articolo *Philanthropon* di H. Kortenbeutel nella *Real-Encyklopädie* di Pauly-Wissowa, Supplementband VII (1940), 1032-1034; 2) tratta della civiltà bizantina ignorando (e speriamo non volutamente) le componenti dell'ebraismo e del romanesimo, senza le quali, com'è noto, Bisanzio è incomprensibile.

Saranno forse più utili i cinque capitoli della seconda parte, destinati a determinare il soggetto agente della filantropia nel mondo bizantino, rappresentato dalla Chiesa, dai monaci, dallo Stato e dai privati (pp. 65-146). Il materiale raccolto ed elaborato dal Constantelos non pretende d'essere esauriente, ma è abbondante e suscettibile di ulteriori ricerche. Qui ci limitiamo ad accennare a un suggerimento che si ricava dal capitolo dedicato al monachesimo: è possibile che molto influsso dei monaci sulle popolazioni bizantine fosse dovuto non tanto alla venerazione suscitata dalla loro santità ascetica e taumaturgica quanto dalla loro multiforme carità, che in casi di pestilenza o di carestia forse avrà assunto aspetti eroici o, comunque, efficaci, soprattutto quando i monasteri erano ricchi e i monaci fervorosi.

Non meno utili ci sembrano i sette capitoli della terza parte, consacrati alla classificazione e documentazione delle istituzioni filantropiche o caritative: loro amministrazione in genere, ospedali, ospizi per stranieri e viaggiatori, ricoveri per vecchi, orfanotrofi, ospizi per poveri, riformatorî per prostitute, cimiteri per stranieri, ricoveri per ciechi (pp. 149-276). Anche qui i dati raccolti sono numerosi e suggestivi. Naturalmente, non ci si attenderà che il Constantelos risponda a tutte le questioni economiche, sociali, finanziarie, ecc., suscitate da tali notizie, che spesso sono molto più frammentarie e scarse che non quelle analoghe sull'attività 'filantropica' nell'Occidente paleocristiano e medievale (si veda, ad es., L. Pro.nel, *Pauvres (Les) et l'Eglise*, in *Dictionn. Apologétique de la Foi Catholique* III [1926], 1655-1735).

La 'Conclusione' (pp. 279-288) contiene il tentativo di chiarire finalmente il concetto bizantino di 'filantropia'. se ne sottolinea il carattere profondamente religioso e cristiano e si cerca di provare come esso venne vissuto dai Bizantini al punto che « filantropia pubblica e carità privata furono tra gli aspetti migliori della civiltà bizantina » (p. 285). Il male è che tali affermazioni conclusive sono scarsamente documentate dalle 27 note a piè di pagina, e che non si vede facilmente il nesso tra loro e il contenuto dei 16 capitoli che le precedono.

Ciò infirma notevolmente il valore scientifico di questo libro. Ma c'è un difetto metodologico e formale che viene a sminuirlo ulteriormente. la maniera arbitraria con cui il Constantelos ha trascritto vari nomi greci (spesso lo stesso nome in modo diverso, e senza ragione, a quanto sembra); l'abbandono assurdo dell'uso dell'Umlaut (¨) per le parole tedesche che lo devono avere (Dolger invece di *Dölger*, ostromischinvece di *oströmisch*, Turkvolker invece di *Türkvölker*, ecc., cfr. pp. XVIII ss. e passim nelle note); l'uso indiscriminato dell'iniziale maiuscola e minuscola trattandosi di sostantivi ed aggettivi tedeschi (vedi un caso tipico a p. XXV: Herbert Hunger, *Prooimion – Elementeder Byzantinischen Kaiseridee in den Aregnen der urkunde*, invece di: Elemente der byzantinischen Kaiseridee in den Arengen der Urkunden); la maniera confusa di indicare il numero dei volumi delle collezioni e delle riviste e, infine, altri errori di stampa (vedi, ad es., pp. 290-356).

C. CAPIZZI S.J.

Patricia KARLIN-HAYTER, *Vita Euthymii patriarchae Cp.*, Text, Translation, Introduction and Commentary by P. K.-H. (= *Bibliothèque de Byzantion*, 3), Éditions de Byzantion, Bruxelles 1970, pp. 62 + 267, 2 tavv. f. t.

Nel 1874, G. Hirschfeld, frugando tra i resti di una biblioteca monastica su un'isola del lago di Egerdir nella Pisidia, scoprì un codice greco mutilo di vari quinterni all'inizio e alla fine, risalente al sec. XI. Compratolo, lo portò a Berlino, dove venne assegnato a quella che oggi si chiama Deutsche Staatsbibliothek e catalogato come *Ber. Ms. Graec., fol.* 55. Quattordici anni dopo, Carl de Boor lo pubblicava quasi tutto col titolo: *Vita Euthymii. Ein Anecdoton zur Geschichte Leo's des Weisen (886-912)*, Berlin 1888.

Questa pubblicazione agiografica fece epoca tra gli specialisti. Essa non veniva soltanto ad arricchire le conoscenze storiche sul patriarca S. Eufemio, implicato nell'affare della tetragamia che oppose irriducibilmente il patriarca Nicola Mistico all'imperatore Leone VI, ma si rivelava fonte di prim'ordine per la storia di tutto il regno di questo notevole successore di Costantino.

Il de Boor, da quel gran conoscitore delle fonti storiche bizantine che era, non si era lasciata sfuggire l'occasione: preparando l'*editio princeps* della *Vita Euthymii* ne aveva posto in risalto l'importanza storica, facendone, fra l'altro, uno studio comparativo con le fonti narrative coeve o di poco posteriori che trattano dello stesso periodo. Ma l'opera tanto meritevole del de Boor venne minata da due sbagli: 1) egli pose la *Vita Euthymii* alla base di una cronologia del regno di Leone VI, che, col progresso degli studi, si sarebbe rivelata fragile o falsa; 2) spinto da una pregiudiziale classicista, egli ricostruì il testo della *Vita Euthymii* abbandonandosi a una serie di correzioni arbitrarie, fondate sul presupposto che il ms. portato a Berlino dalla Pisidia non fosse altro che 'la triste corruzione' di un buon originale. Il primo errore provocò una crescente — sia pure

non sempre giustificata — disistima della *Vita Euthymii* presso gli storici che andavano scoprendo l'inconsistenza della cronologia che il de Boor aveva dedotto da essa. Il secondo errore spinse lo stesso de Boor a fare una ricostruzione spesso assurda del testo, in quanto egli vedeva spesso errori di fonetica, di morfologia e di sintassi dove, al contrario, avrebbe dovuto vedere semplici peculiarità del greco bizantino del sec. X.

La *Vita Euthymii* dunque richiedeva un doppio lavoro di messa a punto: rifarne il testo su basi più critiche e fornirlo di un commento storico più valido. Sotto l'impulso e la guida di Henri Grégoire, la Karlin-Hayter s'è accollate tutte le fatiche implicite in tale lavoro.

Dopo anni di studio, essa pubblicò nel 1957 una nuova edizione della *Vita Euthymii*, accoppiando al nuovo testo una traduzione inglese. Dato che il suaccennato ms. di Berlino — l'unico a contenere la *Vita* — durante la seconda guerra mondiale andò, a quanto sembra, perduto, la Karlin-Hayter dovette preparare la sua edizione servendosi del testo e dell'apparato critico del de Boor e ricorrendo alle preziose osservazioni paleografiche, testuali e codicologiche fatte anni prima sul ms. stesso da Nikos Bees, Ἡ βιογραφία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου Εὐθυμίου Α' ἀντιβαλλομένη πρὸς τὸν Βερολίνειον Κώδικα *Graec. fol. 55* [= *291*], in Πρακτικὰ τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, 19 (1944), pp. 105-136.

Nella nuova edizione la *Vita Euthymii* appariva trasfigurata e restituita in gran parte alla sua forma originale; ciò è provato anche dalle liste di vocaboli notevoli e di osservazioni grammaticali che seguono le due puntate del testo (cfr. *Byzantion*, 25-27 [1955-57], pp. 1-172, 747-778).

In questo volume abbiamo la ristampa del testo e della traduzione del 1957. L'Autrice però li ha forniti di un'introduzione generale, di uno studio sulle fonti, di un lungo commentario storico, di note grammaticali, di una bibliografia e di due indici.

L'introduzione generale ci fa sapere, fra l'altro, che la *Vita Euthymii* va considerata come un'apologia di S. Eutimio per giustificare il suo comportamento favorevole alle quarte nozze di Leone VI durante la polemica tetragamica; l'opera sarebbe stata scritta negli anni 920-925, ed è peccato che il ms. berlinese sopra ricordato, essendo gravemente mutilo, ci abbia conservato la *Vita* in modo frammentario (pp. 5-10). Ma i suoi 23 capitoli superstiti — abbraccianti lo spazio compreso fra il 29 agosto 886 e il 4 agosto 917 — sono sufficienti a chi voglia studiare i rapporti di convergenza e di divergenza come pure i legami di parentela diretta o indiretta tra questa agiografia e le altre fonti narrative, specialmente le *Cronache* del Logoteta, di Giorgio Amartolo continuato, di Teofane continuato, dello Pseudo-Simeone, di Teodosio di Mitilene, ecc. (pp. 11-62).

Il commentario storico (pp. 148-233) è una miniera di notizie sul regno di Leone VI e su una miriade di personaggi suoi coevi; mentre le note grammaticali (pp. 234-244) offrono un bel saggio della sintassi dei casi, dell'uso delle preposizioni, degli accenti e delle forme verbali in un testo letterario-agiografico del sec. X, dovuto alla penna di un monaco, il quale scrive con spontaneità e calore di fatti vissuti o a lui noti da fonti immediate.

Superfluo insistere sull'utilità dell'indice dei nomi e delle cose più notevoli (pp. 255-263) e dell'*index graecitatis* (pp. 264-267).

Anche la bibliografia ci sembra ben scelta ed accurata (pp. 245-254); ma avremmo gradito trovarvi qualche altro titolo, come ad es. M. Jugie, *La vie et les œuvres d'Euthyme patriarche de Constantinople*, in *Échos d'Orient*, 16 (1913), pp. 385-395, 481-492.

Tra i contributi alla storia bizantina, tanto ecclesiastica che civile, degli ultimi due decenni del sec. IX e dei primi due del sec. X, questo della Karlin-Hayter è uno dei più meritevoli e duraturi. Il volume è uno dei tanti esempi delle diverse capacità che un bizantinista deve mostrare nel misurarsi coi problemi più disparati concernenti un'opera, un personaggio o un fatto soltanto. Nel rilevare tanta erudizione e tanta bravura letteraria ci fa quindi più effetto osservare una svista, che potrà dare origine a confusioni in chi si servirà del volume: le prime 62 pagine introduttive sono state numerate con cifre arabiche da 1 a 62, ma subito dopo il testo, la traduzione, il commentario, ecc., riprendono la numerazione, pure in cifre arabiche, da 1 a 267. Non sarebbe stato meglio numerare le prime 62 pagine con cifre romane oppure continuare con p. 63, ecc., anziché ricominciare da 1?

C. Capizzi S.J.

John W. Barker, *Manuel II Palaeologus (1391-1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship*, foreword by Peter Charanis (= Rutgers Byzantine Series), Rutgers University Press, New Brunswick, N.J., 1969, pp. LV + 614, 3 cartine geografiche e 34 figure f.t.

Come tante altre monografie analoghe, anche questa ha avuto origine da una tesi presentata nel 1961 alla Rutgers University. Lavorandovi assiduamente fino a oltre il 1967, l'A. ha potuto dare al volume la fisionomia attuale di una vera e propria enciclopedia su Manuele II Paleologo, terzultimo imperatore di Bisanzio. Il libro infatti presenta: una sintesi cronologica molto circostanziata della vita e del regno di Manuele II (1350-1425) (pp. XIX-XXXV); un'introduzione critica sul tema, sulle fonti e sugli studi moderni che riguardano tale imperatore (pp. XXXVII-LIII); cinque capitoli che ne ricostruiscono minuziosamente la vita e l'opera militare, diplomatica ed amministrativa prima e dopo l'ascesa al trono imperiale (pp. 1-385); un capitolo di 'conclusioni' sull'importanza storica di Manuele II come imperatore (pp. 386-394); un capitolo sulla sua personalità fisica e sulla sua figura di letterato (pp. 395-439); ventiquattro appendici su particolari di carattere storico, letterario e ico-

nografico (pp. 443-551); una bibliografia sistematica aggiornata fino al 1968 (pp. 552-578); un indice delle opere letterarie citate, discusse o tradotte, di Manuele II (pp. 579-581); un indice generale coi nomi di persona, di luogo, ecc. (pp. 582-614).

Questi accenni già lasciano intuire che l'opera vuol essere una sintesi organica e lineare, per quanto possibile; ma fondata su un'analisi meticolosa ed esauriente di tutti i dati oggi accessibili e in rapporto diretto o indiretto con Manuele II. Lo scopo che con ciò l'A. ha perseguito, viene indicato da lui stesso: «to provide a basis for fuller evaluation of Manuel II» (p. LX).

È proprio il caso di dire che la fatica francava la spesa. Infatti, come succede ancora per molti altri imperatori bizantini, mancava finora uno studio monografico moderno sul nostro Paleologo, che sotto molti aspetti fa pensare al suo grande antenato e predecessore Michele VIII (1259-1282). Si sentiva perciò la necessità che qualcuno rinnovasse o integrasse gli scritti notevoli dedicatigli da J. Berger de Xivrey, T. Khoury, A. A. Vasiliev, A. Mompherratos, S. Cirac Estopañan, G. T. Dennis, ed altri. Il prof. Barker ha colmato questa lacuna utilizzando la vasta letteratura disponibile e, soprattutto, le fonti narrative e diplomatiche portate alla luce in questo ultimo mezzo secolo, fra le quali emergono le note edizioni dell'epistolario di Demetrio Cidone e di altri testi, curate dal Padre R.-J. Loenertz.

Non è facile definire il ritratto di Manuele II, così come balza fuori da queste pagine molto documentate ed elaborate. Figlio secondogenito del mediocre Giovanni V Paleologo (cfr. pp. 81 s) e di Elena Cantacuzena, Manuele ebbe la brutta sorte di vivere nei decenni in cui l'impero bizantino precipitava sempre più nello sfacelo: i Turchi lo andavano mutilando ed accerchiando da ogni parte, Venezia e Genova continuavano a sfruttarlo inesorabilmente, la Cristianità occidentale restava sorda o quasi ai suoi appelli disperati d'aiuto e, come se ciò non bastasse, le popolazioni e le classi dirigenti dell'impero erano lacerate da discordie che si esprimevano, fra l'altro, in loschi intrighi di corte e in guerre fratricide tra gli stessi membri della famiglia imperiale. Era fatale che Bisanzio si riducesse così ad *oggetto* della politica di Venezia e di Genova, ma soprattutto dei Turchi, dei quali Giovanni V, verso il 1373, s'era dichiarato vassallo, spinto dalla situazione disperata in cui si trovava dopo aver cercato invano e in tutti i modi aiuto in Occidente.

Manuele II salì sul trono dopo aver patito a più riprese le conseguenze di tale situazione: aveva dovuto darsi da fare per soccorrere suo padre trattenuto a Venezia perché debitore insolvibile, aveva dovuto combattere contro suo fratello Andronico IV e il figlio di questi Giovanni VII; ma soprattutto aveva dovuto combattere a malincuore come vassallo di Bayazid nella conquista di Filadelfia, ultima roccaforte bizantina in Asia Minore, e in altre guerre dei Turchi contro i Tartari. Questo servizio continuò anche dopo l'ascesa al trono, fino al 1393, quando Manuele II abbandonò la politica di vassallaggio ai Turchi ereditata da suo padre e si rivolse per aiuto di nuovo all'Occidente. Lasciata Costantinopoli sotto il governo di

Giovanni VII, partì per l'Europa e vi peregrinò per circa otto anni (1394-1402), durante i quali Bayazid si accanì ad assalire Costantinopoli. L'azione diplomatica a Manuele II non fruttò altro che aiuti verbali o simbolici. Un aiuto reale gli venne soltanto dalla disfatta che i Mongoli di Tamerlano inflissero nella battaglia di Ankara (1402) ai Turchi di Bayazid. Il Sultanato ottomano ne uscì sfiancato e cadde in preda a lunghe lotte interne; ciò fece respirare Bisanzio, ma non ne occasionò una rinascita politica o militare. Manuele II non riuscì a costituire né con Venezia e Genova né con l'Ungheria o altri Stati cristiani una lega antiturca e neppure un'alleanza efficace. I Turchi invece, sotto Solimano e Murad II, si ripresero vigorosamente e tornarono a farsi minacciosi. Poco più di un anno prima che Manuele II morisse, il governo bizantino — ormai nelle mani di Giovanni VIII — fu costretto a firmare una pace umiliante con Murad II: Bisanzio gli cedeva dei territori e si impegnava a pagargli un tributo.

Sullo sfondo di tali vicende, la figura di Manuele II campeggia come quella di un grande statista, dotato di qualità militari, diplomatiche, amministrative, che si distingue anche per una notevole attività intellettuale, anche se non troppo originale. Il male di Manuele II fu di dover far da pilota a una nave che faceva acqua da tutte le parti e condannata fatalmente ad affondare. La sua figura complessa e brillante dimostra, secondo il prof. Barker, che Bisanzio, benché alla vigilia della sua rovina definitiva, era ancora in grado di produrre grandi uomini di governo così com'era capace di irradiare un grande influsso culturale, specialmente in campo artistico (cfr. pp. 391-394).

La possibilità che questa ed altre interpretazioni dell'A. vengano un giorno giustamente contraddette o modificate, e la presenza di qualche errore di stampa — specialmente nel caso di termini o nomi italiani (cfr. ad es. pp. 444 e 505) — non possono attenuare la nostra impressione di trovarci tra le mani un libro che fa onore alla bizantinistica americana, un contributo essenziale alla ricostruzione storica dell'epoca dei Paleologi. La ricca documentazione di prima mano, il rigore critico e l'abbondanza degli spunti per nuove ricerche rendono questo libro indispensabile sia ai bizantinisti che agli storici dell'Europa (soprattutto dell'Italia) e dell'Asia Minore nei secoli XIV e XV.

Infine va menzionata la veste tipografica, che ci sembra splendida sotto ogni aspetto.

C. Capizzi S.J.

Dumbarton Oaks Papers, Numbers 23 and 24. Center for Byzantine Studies, Dumbarton Oaks 1969-1970, pp. XIII + 393, con 90 tavv. f. t. e 2 fogli di disegni.

Questo volume della famosa Rivista americana imita esternamente quello che porta i numeri 9 e 10 e venne pubblicato nel 1955-56 in onore dello storico A. A. Vasiliev. Abbraccia, vale a dire, un biennio e, anche se non è dedicato a nessuno, si apre tuttavia con due

scritti *in memoriam* di due illustri bizantinisti scomparsi in età relativamente giovane: Paul Atkins Underwood (1902-1968) e Romilly James Heald Jenkins (1907-1969). Dalle rispettive biografie si può intuire quanto ancora ci si sarebbe potuto attendere dai due Studiosi defunti.

Gli otto ' studi ' e le tre ' note ' che seguono riguardano la storia letteraria bizantina, la storiografia, i rapporti politici e culturali tra Turchi e Greci subito dopo la caduta di Costantinopoli e, soprattutto, la storia dell'arte e l'archeologia bizantine.

Vari studi sono relazioni o comunicazioni congressuali, scientificamente rimaneggiate e perfezionate. Ma in ogni caso, il loro valore ci sembra sempre notevole e talora eccellente.

Il professore viennese, Herbert Hunger, presenta un saggio sull'imitazione dei classici antichi presso i letterati bizantini (pp. 15-38). Data la nota esperienza che il prof. Hunger ha in tale genere di ricerche, non sorprende in questo suo lavoro né la solidità della documentazione né la finezza dell'analisi letteraria, che rivela sensibilità filologica ed estetica al tempo stesso.

Più positivamente filologica è invece la ricerca di Ihor Ševčenko su alcuni carmi funebri consacrati agli imperatori Leone VI e Costantino VII; il noto studioso russo li ha pubblicati per la prima volta, tradotti in inglese, forniti di un magnifico commento storico e filologico. Qui ci limitiamo ad informare i lettori che i carmi — quattro in tutto — si trovavano sepolti tra le pagine di un codice greco noto col nome di *Scylitzes Matritensis*, il quale oggi si conserva nella Biblioteca Nazionale di Madrid (Vitr. 26-2), ma nel secolo XV si trovava nella biblioteca del monastero del San Salvatore di Messina, dove venne da uno *scriptorium* sicilianoo sud-italiano od orientale, in epoca imprecisata, ma certo non prima della seconda metà del secolo XIII, a cui il codice risale (pp. 185-228 e tavole relative).

A questi due contributi di carattere letterario fanno riscontro quattro altri di natura storica.

Antoine Guillaumont studia la politica di Giustiniano I verso la Chiesa nestoriana di Persia e gli effetti deleteri di essa, servendosi, oltre che delle fonti e della letteratura già note, di una fonte sira inedita: il verbale di una discussione, avuta da Giustiniano con Paolo vescovo di Nisibi poco dopo il 561, conservato nel ms. *Add. 14 535* del British Museum (pp. 39-66).

Averil Cameron, mettendo a profitto gli altri suoi lavori sullo storico Agatia Scolastico e le vaste conoscenze acquisite in problemi agatiani, pubblica una monografia vera e propria, intitolata *Agathias on the Sassanians* (pp. 66-183). Il nucleo dello studio è costituito dall'analisi capillare delle digressioni di Agatia sulla religione e i costumi dei Persiani (*Hist.* II, 22-27), sulla personalità di Cosroe I (*Hist.* II, 28-32) e sulla storia dei Sassanidi (*Hist.* IV, 23-30). Superfluo rilevare che tale analisi e le numerose pagine introduttive rivelano la mano dello specialista; ci fa meraviglia perciò — o, almeno, non comprendiamo — come mai al Cameron sia sfuggito di ricordare nella sua diligente bibliografia opere pertinenti al suo tema come, P. Lamma, *Ricerche sulla storia e la cultura del VI secolo*, Brescia 1950; O. Veh, *Der Geschichtsschreiber Agathias von Myrina*, Bayreuth 1953.

Degli studi dei professori Halil Inalcik e Speros Vryonis, Jr., ci contentiamo di riferire soltanto in traduzione italiana i titoli rispettivi: *La politica di Maometto II verso la popolazione greca di Instanbul e gli edifici bizantini della Città* (pp. 228-249) e *L'eredità di Bisanzio e forme ottomane* (pp. 251-308). Si tratta, come si vede, di temi abbastanza nuovi, il cui studio implica, fra l'altro, la conoscenza delle fonti turche; per quanto sia dato giudicare a un profano in materia, qual è il sottoscritto, i professori Inalcik e Vryonis dimostrano di possedere tutti i ferri del mestiere per continuare sulle varie piste indicate o lasciate intravedere dai loro due saggi.

Le *Recherches sur le peintre Théophane le Crétois* per ampiezza di impostazione fanno pensare alla monografia del Cameron su Agatia. Solo che qui si tratta di un pittore cretese, vissuto nella prima metà del secolo XVI, la cui vasta produzione di ' agiografo ' si svolse tutta (o forse tutta) in varie chiese di monasteri del Monte Athos. Egli morì nel 1559. L'autore delle *Recherches*, Manolis Chatzidakis, ne studia la biografia, le opere attribuitegli, lo stile, gli influssi italiani che la sua pittura rivela, ecc. La solidità dello studio è assicurata dalla varietà delle fonti utilizzate: analisi diretta delle pitture sottoscritte da Teofilo, decifrazione delle epigrafi, spigolatura di notizie sparse in mss. inediti o perfino ignoti. L'enorme documentazione fotografica aggiunta al testo permette di seguire agevolmente il Chatzidakis nelle sue analisi e perfino di approfondirle per conto proprio (pp. 309-352 e le 132 figure, spesso a tutta pagina).

L'ultimo studio, *The Reconstruction of the Tympana of St. Sophia at Istanbul*, di Rowland J. Mainstone, ci trasporta in pieno mondo archeologico bizantino: attraverso una lunga serie di assaggi fatti in varie parti delle mura di Santa Sofia, egli ha cercato di ricostruire la storia edilizia dei timpani della ' Grande Chiesa ', mostrando l'opera distruttiva del tempo o degli elementi, a cui ha fatto fronte l'opera di tenace ricostruzione degli uomini, che in quell'Edificio vedevano qualcosa di più che una semplice forma architettonica... (pp. 355-368).

Il volume è chiuso da tre ' Note ', anch'esse di indole archeologica e artistica; si tratta di tre ' relazioni ' di carattere epigrafico, architettonico e iconografico su monumenti della Bitinia, di Lagudera nell'isola di Cipro e di Dereağzi nell'Anatolia meridionale. Gli autori sono Cyril Mango, David C. Windelf, James Morganstern e Richard E. Stone.

C. Capizzi S.J.

Artistica

Arturo CARUCCI, *Il rotolo salernitano dell'Exultet*, Salerno 1971, pp. 172.

Il celebre autore di tante opere sulla storia soprattutto artistica della chiesa di Salerno — che fin per lungo tempo caposaldo della potenza normanna nell'Italia meridionale al tempo dell'avvento svevo nella stessa penisola e nella vicina Sicilia [1] ci presenta, in questa nuova opera, un saggio davvero istruttivo sul rotolo dell'Exultet del sec. XIII custodito nel Museo del Duomo di Salerno.

Come tutta la regione della Campania, così anche l'arte di Salerno è sotto l'influsso di due grandi correnti di cultura, con prevalenza innegabile della cultura occidentale su quella orientale bizantina, quest'ultima in opposizione ai santuari rupestri del basso Meridione, dove si vede chiaramente che l'influsso bizantino ha lasciato piuttosto tracce e ricordi che opere basate sul senso artistico del genio bizantino. Ciò vale anche per il rotolo di cui si occupa il Carucci; e lo fa veramente con amore e studio intenso. Presenta le miniature, le descrive e le analizza. Vede talvolta l'influsso bizantino anche dove non mi sembra esistere. Il libro, come monografia, è un dono prezioso per studiosi dell'arte del primo medievo nell'Italia meridionale, ma per poterlo valutare definitivamente bisognerebbe conoscere gli altri rotoli, non molto numerosi, e indicare il posto che il nostro occupa in quel campo artistico ben determinato. Potrebbe essere oggetto di uno stndio col quale l'autore, così ben versato, potrebbe arricchire le nostre conoscenze.

A.M. AMMANN S.J.

Tania VELMANS, *Le tétraévangile de la Laurentienne*. Florence, Laur. VI. 23 (= *Bibliothèque des Cahiers Archéologiques, VI*), Éd. Klincksieck, Paris 1971, pag. 51, tavole 64.

Questo libro non troppo voluminoso comprende: una « Introduzione » di André Grabar, una « Prefazione » dell'autore, signora Tania Velmans, e una descrizione minuta delle numerosissime miniature del codice di cui si parla.

La parte più esplicita dell'opera consiste nella testè nominata « descrizione », abbastanza sobria delle miniature che si trovano

[1] A. CARUCCI, *Gli avori salernitani del Sec. XII; Iconografia*, Salerno, 1965; *L'Etiopia di San Matteo*, Subiaco 1940; *Il ricordo di Alfano II nella liturgia greca attestato da un codice vaticano (sec. XI-XII)*, Salerno, 1963; *L'iconostasi del Duomo di Salerno*, Salerno, 1971; *Origine di una leggenda*, Salerno, 1969.

alla fine dell'opera, ben fotografate su 64 tavole a quattro e talvolta anche a cinque righe e che servono come materiale di studio per gli interessati. L'interesse più grande lo desta la « Prefazione », anch'essa piuttosto concisa che comprende le pagine da 11 a 26.

In un « dialogo » scritto con l'illustre bizantinista G. Millet e con molte osservazioni proprie, proposte con grande modestia scientifica, l'autore descrive prima le proprietà fisiche del manoscritto, che è servito nel corso del suo iter, e attraverso i secoli, anche a copisti armeni. Dopo di che l'autore espone la sua opinione circa il luogo ed il tempo di origine dell'opera, e si decide per un periodo circa l'anno 1100 e per la città capitale dell'impero, cioè per Costantinopoli.

Dopo queste note preliminari T. Velmans si occupa delle miniature stesse che parlano una lingua non per l'orecchio ma per l'occhio, e delle loro relazioni con il testo evangelico.

Quest'ultimo tema è trattato a lungo ed in molti dettagli, mostrando le circostanze ed anche le discrepanze fra le singolarità della « lingua plastica » e quelle della « lingua scritta » del testo.

L'autore entra in questo campo in molte piccole ma interessanti particolarità, alle quali non si può aggiungere cosa di valore.

Trattato il contenuto del manoscritto, visibile nelle miniature, l'autore si dirige verso lo stile artistico dell'opera. Prima parla della maniera di far riconoscibile il « tempo » sia degli atti qua in terra, sia di quelli che fanno piuttosto parte dell'eternità. Poi parla della rappresentazione dello « spazio » cioè della « profondità » dell'immagine. Sono questi due fenomeni che appaiono anche nella pittura delle icone bizantine. In questo loro foro sono visibili anzitutto nelle immagini degli evangelisti, mentre nella lunga serie d'immagini delle righe, questi fenomeni non appaiono. Nelle righe benché non siano testi scritti, bisogna leggere come parole.

L'autore parla con grandi lodi dei disegni degli evangelisti nel loro ambiente; ci dice qualche parola sulle « tavole del canone » e finisce con una lode piena di rispetto per l'opera e per gli artisti.

Queste poche righe servono piuttosto come presentazione di una opera di grande valore scientifico che per una critica autentica, cosa che infine con rispetto vorrei far notare.

A. M. AMMANN S.J.

L. BUDDE, *Antike Mosaiken in Kilikien*. Bd. II, *Die heidnischen Mosaiken*, in: *Beiträge zur Kunst des christlichen Ostens, Bd.* 6, Bongers, Recklinghansen 1972, S. 234, Tafeln 274.

Im Jahre 1970 wurde in *dieser* Zeitschrift der erste Band dieses lehrreichen Werkes besprochen [1]. Er zeichnete sich, genau wie dieser abschliessende zweite Band, durch eine Überfülle von farbigen

[1] SIEHE: *Orientalia Christiana Periodica*, Bd. 36, 1970, S. 471-473.

und von schwarz-weiss Bildern aus. Dieser zweite Band lässt in gleicher Weise wie der erste bedauerlicher Weise ein Literaturverzeichnis vermissen.

Das hier zu besprechende Werk legt uns genau wie sein Vorgänger nur Fussbodenmosaiken aus verschiedenen Orten Kilikiens vor, die aber besser erhalten sind als der arg beschädigte Boden der Kirche in Misis-Mopshuestia, den der Verfasser im ersten Band behandelt hatte. Man kann dem Verfasser gut sowohl bei seinen beschreibenden Erklärungen wie bei den historisch belehrenden Ansführungen folgen. Ganz klar geht aus alledem hervor, wie hoch die äussere Kultur war durch die das Christentum seine frühen zögernden Schritte tun musste. Und diese Kultur war sicherlich nicht christlich geprägt. Sie war aber im ganzen Gebiet des römischen Imperiums gleichartig gestaltet. Das geht z. B. gut aus dem "Ringer" — Mosaik im heutigen "Ayas" genannten Ort hervor. (Tafel 201-205), das wie Budde sagt, in seiner Gesinnung mit den Athleten der Karakallathermen in Rom, die jetzt im neuen Antikenmuseum des Vatikans hinterlegt sind, übereinstimmt. Er hätte noch auf ganz ähnliche Mosaiken im Museum von Patras in der griechischen Pelopones hinweisen können [1]. Damit wäre der ganze Bogen von Vorderasien über Griechenland nach Italien gespannt. Wenn man das fast überreich mit Bildern ausgestattete Buch unter dieser Rücksicht liest — und sie ist für uns an dieser Stelle die wichtigste — so hat es uns gar nicht so wenig auch für das Verständnis des kirchlichen Lebens der ersten Jahrhunderte zu sagen. Von wie ganz anderen Voraussetzungen aus führt ihr Weg die Heidenchristen und die Judenchristen zum Christentum! Und welch schwere, verschieden geartete Auseinandersetzungen mussten alle diese Christen mit der doch nicht in allem zu verdammenden Kultur ihrer Umwelt haben!

A. M. Ammann S.J.

Varia

Joseph Nasrallah, *Catalogue des Manuscrits du Liban*, IV. Ouvrage publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique de Paris, Beyrouth 1970, XIX + 295 S. (En vente chez l'auteur: 17 Rue du Petit-Port, Paris V^e).

Wir haben den 3. Band der von J. Nasrallah herausgegeben Handschriften-Kataloge bereits in dieser Zeitschrift besprochen (OCP 30 (1964) 307-308), ebenso den später erschienenen 2. Band (OCP 31 (1965) 493-494).

[1] Siehe den Bildkalender der 'Εμπορική τράπεζα τῆς 'Ελλάδος zum 75 jährigen Jubiläum der olympischen Spiele für das Jahr 1972: die Monate April und August, Athen, 1972.

Der vorliegende 4. Band beschreibt die Handschriften der Privatbibliothek des 1956 verstorbenen orthodoxen libanesischen Historikers und Linguisten 'Īsa Iskandar Maᶜlouf. Dem Katalog ist eine kurze Biographie des Gelehrten, verfasst von seinem Sohn Riad Maᶜlūf, vorausgeschickt, die auch eine Liste seiner Werke enthält. Es folgt in arabischer Sprache ein « Hommage à un ami », im Jahre 1959 verfasst von dem inzwischen auch verstorbenen bekannten Islamologen Louis Massignon.

Der Katalog beschreibt mit grosser Genauigkeit insgesamt 426 Manuskripte, welche die verschiedensten Sachgebiete betreffen: unter anderm Kontrovers-Theologie zwischen Christen untereinander und zwischen Christen und Moslems (nº 16-19; 20-26), Medizin, Philosophie, Liturgie, Geschichte, Musik, Islam-Kunde, Mathematik; dazu kommen die Urschriften der noch unveröffentlichten Werke des I. I. Maᶜlouf.

Bei den Kontrovers-Schriften zwischen Christen handelt es sich um Werke katholischer und orthodoxer Autoren aus dem 17. bis zum beginnenden 19. Jahrhundert. Die christlich-islamischen Kontrovers-Schriften gehen bis ins 10. Jahrhundert zurück und sind zum Teil bereits veröffentlicht.

Die liturgischen Manuskripte gehören alle zum melkitischen Ritus und sind zumeist neueren Datums (nicht älter als 17. Jahrhundert). Die Handschriften historischen Inhalts behandeln die Geschichte des Libanon, Syriens und Ägyptens. Hier ist auch einiges zur Kirchengeschichte zu finden, so ein vom orthodoxen Standpunkt aus gegebener Bericht über die Anfänge der Union der Melkiten mit Rom (nº 61).

Die unveröffentlichten Werke des I. I. Maᶜlouf behandeln zumeist geschichtliche oder linguistische Themen.

Die Privatbibliothek, deren Handschriften hier beschrieben sind, enthält leider nicht alle Manuskripte, die einmal im Besitz des I. I. Maᶜlouf waren, da dieser im Jahre 1925, als er nach Amerika auszuwandern gedachte, 500 Handschriften seiner Bibliothek an die Amerikanische Universität in Beyrouth verkaufte. Dort finden sie sich zum grossen Teil noch heute, unter dem Titel "Fonds Maᶜlūf".

Auch dieser 4. Band der Handschriften-Kataloge Nasrallahs ist eine echte Bereicherung für die orientalistische Wissenschaft.

W. de Vries S.I.

Cosmas Indicopleustes, *Topographie Chrétienne*, Tome II (Livre V), Hrsg. von Wanda Wolska - Conus (= *Sources Chrétiennes nº 159*), Les Éditions du Cerf, Paris 1970, 374 S.

Wir haben den 1. Band der von Wanda Wolska - Conus besorgten Neuausgabe der Christlichen Topographie des Cosmas Indicopleustes bereits in dieser Zeitschrift besprochen (OCP 35 (1969) 536-537).

Der I. Band enthält die Bücher I-4 der Topographie, der 2. Band bringt nun das 5. und längste Buch. Ausgabe, Übersetzung und Kommentar sind mit der gleichen Sorgfalt gearbeitet wie beim I. Band. Auch hier sind zahlreiche interessante Illustrationen beigegeben.

Dieser Teil des Gesamtwerkes zeigt noch deutlicher als das Vorhergehende, dass die « Topographie » in keiner Weise eine Reisebeschreibung ist oder sein will. Das 5. Buch will aus dem Alten und dem Neuen Testament die theologische Begründung der kosmologischen Grundanschauung des Verfassers erbringen, nämlich seiner Auffassung vom Universum als eines aus zwei übereinander gelagerten Räumen zusammengesetzten ungeheuren Würfels, wobei die beiden Räume den beiden Lebensbedingungen des Menschen entsprechen: der untere der gegenwärtigen, in der wir uns vervollkommen sollen, und der obere der zukünftigen, die unser Ziel ist.

Das Buch beginnt mit dem Exodus und der Wüstenwanderung des auserwählten Volkes und behandelt dann im einzelnen die kosmischen Offenbarungen, die Moses unter der Form der Anweisungen für den Bau des Bundeszeltes erhielt. In den verschiedenen Geschehnissen des Alten und Neuen Testamentes findet der Verfasser immer wieder seine Grnndanschauung bestätigt.

Mit dem 5. Buch schloss ursprünglich das ganze Werk. Am Ende (S. 372) steht die Bemerkung: « Topographie Chrétienne embrassant l'univers entier, œuvre d'nn chrétien ». Der Schlussbemerkung gehen zwei Gebete voraus: das erste hat Cosmas in der von ihm bearbeiteten Vorlage gefunden und das zweite hat er selbst verfasst.

Es steht noch die Neuausgabe der Bücher 6-12 aus, die bald erfolgen soll.

W. DE VRIES S.J.

Parallelen zum Neuen Testament. Aus Heiligsprechungsakten übersetzt von Wilhelm SCHAMONI, Geleitwort von Kardinal Dr. Lorenz JAEGER, Verlag Josef Kral, Abensberg 1971, XIV Seiten + 450 Kolumnen.

In unserer « wissenschaftlich » denkenden Zeit steht das Wunder nicht hoch im Kurs. Wo immer man auf Wunderberichte stößt, macht man Zweifel geltend, auch und gerade bezüglich der in den Schriften des Neuen Testamentes berichteten Wunder. Und doch sind Wunder bereits im Alten Testament für die messianische Zeit vorausgesagt, ja der Herr der Kirche hat diese mit Wundermacht ausgestattet (vgl. Mk. 16, 17-18). Vielen entgeht, daß es bis in unsere Tage Wunder gibt und geben muß.

Um nun das Wunder dem heutigen Menschen näher zu bringen und glaubhaft zu machen, hat W. Schamoni einen sehr einfachen, aber originellen Gedanken in die Tat umgesetzt und gezeigt, daß es in den Heiligsprechungsakten zu fast allen im Nenen Testament erzählten Wundern Parallelen gibt: « Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören, Tote stehen auf » (Mt. 11,5; Is. 35,5ff.). « Jesus heilte jegliche Krankheit und jegliches Gebrechen » (Mt. 9,35). Auch die Verklärung Jesu, seine Prophetie und Herzenskunde hat ihre Parallelen. Das gleiche gilt von den Charismen oder Geistesgaben, von denen Paulus in seinen Briefen spricht.

Über « Tote stehen auf » hat der gleiche Verfasser schon früher gesondert gehandelt: *Auferweckungen vom Tode, Aus Heiligsprechungsakten übersetzt* ([Paderborn] 1968, Im Selbstverlag des Verfassers, 128 Seiten).

Die in den Heiligsprechungsakten erzählten Wunder sind zumeist gut bezeugt, unter Eidschwur bekräftigt. In einzelnen Fällen mögen Zweifel bestehen bleiben. Doch setzt die Annahme von Wundern gläubige Bereitwilligkeit und Offenheit den Tatsachen gegenüber voraus, eine realistische Haltung, die die Waage hält zwischen Wnndersucht und Wunderscheu.

B. SCHULTZE S.J.

Paul NWYIA, *Exégèse coranique et langage mystique*. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques mnsulmans (*Recherches* 49) Dar el-Machreq Editeurs. Imprimerie Catholique. Beyrouth 1970, 442 pg.

Wer die Abeiten von P. Nwyia im letzten halben Jahrzehnt verfolgt hat, z.B. die Ergänzungen zu Ḥallāǧs *k.-ṭawāsīn* (1966), den *tafsīr Ǧaʿfar* (1967), die *maqāmāt al-qulūb* von Nūri (1968), weiss, dass er das Erbe L. Massignons im Geist des Meisters verwaltet und zu mehren sucht. Es ist ihm wie diesem selbstverständlich, dass das echte Sufitum ein redliches, von koranischer Frömmigkeit getragenes Bemühen um Gott ist und auch dessen Antwort und Gnadenwirkungen erfuhr.

Wenn C. H. Becker (zuletzt Preussischer Kultusminister sozialistischer Observanz) erklärt hatte: « Dem wahren Mystiker ist das Leben ein Traum », so besteht P. N., wie die Sufi selbst, auf der Bezeichnung *taḥaqquq* für den *taṣauwuf*, das Gegenteil von *träumen*, nämlich die Anstrengung das Wahre zu erreichen, die Sorge sich an das Wirkliche anzuschmiegen, d.h. an Gott, den in Wahrheit Wirklichen, den man erfahren hat, alle Illusionen zu demaskieren, und das in einem (S. 1-3). Nicht bloss der *kalām* aller Zeiten bis auf M. ʿAbdūh, der von fremder Literatur und fremder Fragestellung seinen Ausgang nimmt, ist wirklichkeitsfremd. Die arabische Dichtnng, die immer um die Sehnsucht nach der Wüste kreist, ist es nicht minder, je länger, je mehr. Ihre Dichter sind nicht mehr die Hüter des Seins (S. 3.384). Der *iḫlāṣ*, die redliche Begegnung mit der Wirklichkeit im ganzen, vollzieht sich dagegen im echten *taṣauwuf*. Der Gegenstand (matière) der Sprache der Mystiker ist dem Leben, das sie in sich erfahren, entnommen. Leben bezeichnet für sie einen,

der in ihnen lebt, dessen Name *Ḥaqq* ist, der in Wahrheit Wirkliche (le Réel vrai). Solange ihre Sprache mit diesem Wirklichen nicht identifiziert ist bis zu dem Grad, dass selbst die fundamentale Zweiheit von Subjekt und Objekt aus ihrem Bewusstsein verbannt ist, sind sie überzeugt, den *iḫlāṣ*, die Redlichkeit, noch nicht realisiert zu haben, die die Weise ihrer Existenz, ihre « Seinsart » (S. 3; Heidegger) ist. *Gott ist einer* sagen (*tauḥīd*) kann im eigentlichen nur der Mystiker (so nach *aḫbār al-Ḥallāǧ* Nr. 62). Es setzt den Verzicht des Menschen auf die lügnerischen Formen seiner inneren Doppeldeutigkeit und seines Geredes voraus, das sein Sprechen entstellt, damit er der werde, der sich eins macht, indem er sein Wort eins macht (*tauḥīd*). Nicht bloss verbale Feststellung der Einheit des Objekts, sondern auch und vorallem Einigung in einem Wort, das zugleich bezeugt und bezeugt wird (*šāhid-mašhūd*). Solcher Gipfel wird freilich nur in den seltenen und bevorzugten Augenblicken des *šaṭḥ* erreicht. *šaṭḥ* ist hier *ekstatisch-theopatischer Ausspruch*, nur in der Sprache der Liebe denkbar und berechtigterweise möglich. (Vergleichbar ist das bekannte: *Du bist ich und ich bin du*). Das angezielte Ideal erhellt aber den Sinn des Weges. Der Mystiker entdeckt, im Gegensatz zum Beduinendichter von jedem Subjektivismus befreit, seine Sprache in dem Maße, als er, ein Mensch der Wirklichkeit, seine eigene Existenz entdeckt.

Nach diesem kurzen Orientierungsversuch sei jetzt die Skizze wiedergegeben, die der Vf. selbst von seinem Werk entworfen hat. *Exégèse coranique et langage mystique* möchte das Studium der Ursprünge der Sprache der islamischen Mystik dort wieder aufnehmen, wo L. Massignon es verliess. Wenn diese Sprache ihren Ausgang vom Koran nimmt, war auf die Koranexegese zurückzugreifen, um zu zeigen, wie sich die Hermeneutik des Korans — diese hat es nicht nur, und nicht in erster Linie mit dessen allzeit gültiger, unentbehrlicher, in der Neuzeit erst eigentlich gesicherter historisch-kritischer Erfassung zu tun, sondern mit dem Koran als einem Buch, aus dem geistig-geistliches Leben erspriesst und darum einem Lebensbuch als solchem für das Leben als solches — und die Interpretation der geistlichen Erfahrung im *taṣauwuf* in eins zusammenfinden (se conjuguent dans une même œuvre). Die grossen Augenblicke dieser Begegnung werden dargestellt, angefangen vom *tafsīr* des Muqātil b. Sulaimān (st. 150/767 zu Basra) bis zu den visionären Partien des Niffarī (st. um 360/971), bei dem die mystische Sprache ihre volle Symbolgestalt erreicht (vgl. S. 390-394), während die Analyse der mystischen Erfahrung im Werk des Ḫarrāz (st. 277/890) einen Ausdruck findet, der die Analysen des Ḥallāǧ vorbereitet.

Die Entwicklung seiner Gedanken vollzieht der Vf. in 4 Kapiteln, indem er eine ganze Reihe handschriftlicher, zumeist erstmals herangezogener, Sufitraktate vorführt. Kp. 1. S. 18-108 hat zur Überschrift: *Koranexegese und Entstehung einer Sprache* und erschliesst 4 handschriftliche Traktate Muqātils. Kp 2. S. 109-207: *Sufierfahrung als hermeneutisches Prinzip*. 7 hs. Traktate, 3 Drucke Tirmiḏīs; der *tafsīr* Ǧaʿfar; dessen technisches Vokabular. Kp. 3. S. 209-310: *Struktur und Vokabular der Erfahrung*. 1 Hs von Šaqīq al-Balḫī; 8 hs. Traktate, ein Druck von Ḫarrāz. Kp. 4. S. 311-407: *Von den Bildern zu den Symbolen*. Nūrī (Druck), Niffarī (6 hs. Traktate, ein Druck). Es ist hier weder möglich, einen hinreichenden Eindruck von der grossen Arbeit und dem gedanklichen Bemühen in N.s Buch zu geben, noch zu einzelnem beurteilend Stellung zu nehmen. Es sei nur eben auf die vielen überzeugenden Wiedergaben der Fachtermini aufmerksam gemacht. Die Entwicklung, der der Vf. nachgeht, und die Systemgedanken, die er vorbringt, sind aller Beachtung wert. Auch wo er schwindelnde Pfade führt, glaubt er, wohl mit Recht, das unverfälschte Sufitum, so bei Ḥallāǧ und Niffarī, aber nicht bei Ibn ʿArabī von Murcia und Tilimsānī, von dem frei, was man Pantheismus heisst, also dass Gott und Welt identisch seien, dass diese die ontische oder logische Selbstauslegung Gottes sei, dass die menschliche Erkenntnis Gottes Geist erschöpfe, dass die mystische Vereinigung im Zug der personalen Entfaltung so liege, dass sie nicht gnadenhafte und ungeschuldete Gabe des freien Gottes sei, wodurch denn auch wirklich religiöses Verhalten, Anbetung, Schuldbekenntnis, Übernahme der eigenen Begrenzung unmöglich würden.

Man kann den Vf. zu seinem Buch nur beglückwünschen. Es gibt uns ein besseres Verständnis des taṣauwuf, und namentlich neue Einblicke in dessen lebendiges Verhältnis zum Koran.

R. Köbert S.J.

Adolf Grohmann, *Arabische Paläographie*, II. Teil: *Das Schriftwesen. Die Lapidarschrift* (= Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften, 94. Band, 2. Abhandlung — Forschungen zur islamischen Philologie und Kulturgeschichte, Band II), Hermann Böhlaus Nachf., Wien 1971, pp. XLVIII + 290, con 276 figure nel testo e tavole alfabetiche, 66 tavv. f. t.

Con questo volume il noto Islamologo austriaco continua un'opera davvero monumentale, il cui primo volume apparve nel 1967. Secondo il piano allora annunziato, l'opera si va configurando come un solido manuale di paleografia araba; il quale, al pregio d'essere il primo in materia, aggiunge quello di trattare in modo sistematico ed esauriente tutti i materiali oggi accessibili e con tale rigore scientifico, da offrire di colpo ai cultori di paleografia araba uno strumento di lavoro che non trova facilmente riscontro in altri campi della scienza paleografica.

Il Grohmann aveva dedicato il primo volume alla paleografia araba in generale (storia di essa come scienza, materie scrittorie,

strumenti scrittori, inchiostro); il secondo l'ha dedicato al primo ramo della paleografia araba in senso stretto, cioè alla scrittura monumentale o lapidaria; mentre il fnturo terzo volume è riservato alla scrittura libraria.

Prima di entrare nel tema vero e proprio di qnesto secondo volume, l'A., in un lungo capitolo introduttivo, studia la diffusione geografica della scrittura araba, la stima della scrittura in quanto tale presso i popoli arabi o arabizzati, la cura meticolosa con cui è stato curato l'aspetto estetico della scrittura araba per motivi tanto intellettuali che religiosi, e infine l'origine e la provenienza della scrittura araba: i monumenti più antichi di essa, scoperti nell'Arabia meridionale, risalgono forse al sec. VIII a.C., ma i centri di scrittura araba in epoca preislamica sono numerosi e sparsi in tutta la Penisola arabica (pp. 1-33). A tale introduzione segue un capitolo dedicato alla scrittura lapidaria in quanto tale: vi si indagano i procedimenti tecnici seguiti nel tracciare le singole lettere e vi si studiano la interpunzione diacritica, i ' differenti ' o segni differenziali, le vocali, i segni di lettura e di pausa, le abbreviazioni, le legature, gli incroci di lettere e infine le varie forme date alla superficie (parietale, lapidea, metallica, lignea, ecc.) da coprire od ornare con la scrittura commemorativa, religiosa, votiva e via dicendo (pp. 35-70). Ma la parte del leone vien fatta dal lunghissimo capitolo dedicato alla scrittura cufica, esaminata minuziosamente a partire dalle sue prime testimonianze d'epoca protoislamica ed ommayade giù giù fino alla sua piena fioritura sotto gli Abbassidi e alla sua fase finale che coincide, presso a poco, coi secoli XI-XIII d.C. (pp. 71-231). Nel corso di tale fase si verifica il passaggio dalle forme ieratiche, rigide e difficilmente leggibili del kūfī a quelle disinvolte, tondeggianti e facilmente leggibili delle due corsive, denominate nashī e ṯulṯ (ṯuluṯ) (pp. 233-238). Gli indici del materiale illustrativo (pp. X-XLVIII), delle materie, dei nomi dei mss. e delle iscrizioni utilizzate completano questo volume, che, oltre al resto, snppone una competenza eccezionale ed attesta un impegno scientifico esemplare. Pensiamo di poter esprimere tale giudizio, pur non nascondendo d'esser completamente all'oscuro in fatto d'arabo.

C. Capizzi S.J.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

José Geraldes Freire, *A versão latina por Pascásio de Dume dos Apophthegmata Patrum*, Istituto de estudios clássicos, Coimbra 1971, t. I-II, 362 + 430 p.

Nella serie di studi sugli Apoftegmi trova il suo posto anche la presente edizione del *Liber Geronticon*, nella traduzione latina di Pascanio di Dume. Difatti, come l'editore prova, è lui il vero traduttore dell'opera, invece Martino, vescovo della stessa città, tradusse un'altra collezione con il titolo *Sententiae Patrum*.

Sulla vita di Pascasio bisogna però accontentarsi di pure ipotesi. Neanche è facile indovinare quale sia stato il testo greco di cui Pascasio si è servito, ma l'autore ci facilita lo studio adducendo una tabella dei luoghi paralleli con le altre traduzioni latine (vol. I, p. 43 s.). Segue nna lunga e documentata valutazione del Pascasio come traduttore.

Il secondo volume dell'opera è interamente consacrato all'analisi dei codici e della traduzione manoscritta.

T. Špidlík S.J.

Julien Leroy, OSB, *Studitisches Mönchtum, Spiritualität und Lebensform*. Theodoros Studites, *Monastische Epigramme*. Erstmalig metrisch übersetzt aus den « Jamben auf verschiedene Gegenstände » von Dr. Franz Schwarz, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1969, 116 p.

Diese Epigramme legt hier F. Schwarz zum ersten Mal in metrischer deutscher Übersetzung vor, nachdem vor kurzem die massgebende griechische Edition des Textes von Paul Speck (Berlin 1968) erschienen ist. Anstatt einen Kommentar zu den in diesen Epigrammen erwählten Einzelheiten zu geben, schien es geraten, den besten gegenwärtigen Kenner des Schrifstums des hl. Theodor und des studitischen Mönchtums, P. Julien Leroy zu ersuchen, eine Studie über das studitische Mönchtum zu schreiben. Dieser geht von seiner Grundanffassung vom Wesen des Mönchtums und der Spiritualität des Studitentums aus, behaltend dabei die Abfolge der Epigramme ständig im Auge und erläutert sie mit reichlichem Material aus den übrigen Schriften des hl. Theodor. So ist eben die Aufgabe der Kommentierung der Epigramme auf eine organischere und lebendigere Weise gelöst worden.

T. Špidlík S.J.

Carsten HÖEG et Günther ZUNTZ, *Prophetologium* (= *Monumenta Musicae Byzantinae, Lectionaria*, vol. I) Fasc. 6. Einar Munksgaard, Copenhagen 1970, 501-614 pages et 7 reproductions.

Le premier fascicule de cette importante publication, paru en 1939 (notre recension dans Or. Chr. Per. t. 16, 1950, p. 216), donnait dans l'introduction toutes les informations qu'on peut désirer sur le Lectionnaire de l'Eglise grecque. De la double tradition, celle de Constantinople avec des neumes, celle d'Italie sans neumes, la première seule intéresse ces « Monumenta » de la musique byzantine; ses nombreux manuscrits, qui vont du VIIIe an XVe siècle, sont employés dans cette édition critique très complète; elle est chargée de variantes qui en des paragraphes distincts regardent le texte, les rubriques, les notes marginales et les neumes. Au dernier fascicule de ce premier volume, qui contient les lectures depuis l'Ascension jusqu'au Dimanche de tous les Saints, succédera le second volume qui donnera les lectures pour les vigiles de quelque fêtes mobiles: travail ardu confié à la compétence incontestable du prof. G. Zuntz.

A. RAES, S.J.

Giulio BASETTI-SANI, O.F.M., *Louis Massignon, Orientalista cristiano*. Vita e Pensiero, Milano 1971, 218 p.

L'Autore, discepolo fervente del grande islamologo (1883-1962), riprende nella prima parte di questo volume sotto il titolo: La Curva di una vita, tre articoli apparsi nella rivista « Vita e Pensiero » (nn. 2, 3, 4, del 1969); nella seconda, utilizzando i testi dello stesso Massignon, egli illustra il sno pensiero circa i cinque pilastri dell'Islam: la professione di fede, la preghiera, l'elemosina, il digiuno e il sacrificio, il pellegrinaggio. Con queste pagine l'Autore induce, in maniera attraente e istruttiva, a meditare ed approfondire il messaggio che una delle più alte figure spirituali del nostro tempo ci ha trasmesso. Il Massignon, per essere più unito ai cristiani dell'Oriente ed insieme ai Musulmanni, dacché la lingua araba è la lingua liturgica e dell'Islam e della Chiesa greco-melkita, ricevette l'ordinazione sacerdotale nel rito greco-melkita, al Cairo il 28 gennaio 1950, dalle mani del vescovo Pietro Medawar, ausiliare del Patriarca Maximos IV.

A. RAES S.J.

J.E. KARAYIANNOPOULOS, Πηγαὶ τῆς βυζαντινῆς ἱστορίας (= Byzantine Texts and Studies 2) Thessalonica 1970, 495 pages.

The Author begins this catalogue of sources with a short practical introduction. He defines what is meant by 'sources', and schematises the different types – events, objects, documents etc. with numismatics and seals. Each of these divisions, with a pertinent bibliography, is then briefly explained. Then, beginning on page 81, for each century in chronological order the chief writers of histories, biographies, homilies etc. are recorded with a few lines of biographical introduction, the printed editions of their works and a short evaluation. Then follow the titles of studies and *regesta* dealing with the history of the century, and information about lost Greek texts preserved only in other languages. The last century dealt with is the sixteenth. The entries, of which there are 606, cover only history and only printed sources. The book is rounded off with an index of the sources in alphabetical order, and a double index of persons and subjects for Greek and non-Greek names.

This catalogue of sources of Byzantine history, drawn up methodically and well printed, is a most useful instrument for the student. He may here and there, note that some secondary source is unrecorded (e.g. Jorga's *Notes et extraits pour servir a l'histoire des eroisades au XVe siècle*, or the series of *Fontes* drawn up for the use of the Pontifical Commission for the Code of Oriental Canon Law), but he will find all the important ones with useful relevant information and be filled with gratitude for the foresight of Professor Karyiannopoulos in producing this book.

J. GILL S.J.

Jean DARROUZÈS, *Le registre synodal du patriarcat byzantin au XIVe siècle*. Etude paléographique et diplomatique (= *Archives de l'Orient Chrétien* 12), Institut Français d'Etudes Byzantines, Paris 1971, 503 pp. including 67 full-page plates.

Fr Darrouzès is preparing the next fascicle of the *Regestes* of the Patriarchal Acts of Constantinople. The outstanding sources are two manuscripts in Vienna, which present a variety of problems number of fascicles, dates of the various parts, the types of documents contained therein, their nearness to the originals etc. The accuracy and historical usefulness of the *Regestes* to be published depend on his finding solutions to these problems. The present work discusses them all and offers the author's answers. Its length and the detail of the treatment witness to the intricacy of the problems and the careful study that the Author has given to them. This a scolarly and painstaking examination of the sources promises a most useful and reliable edition of the *Regestes*.

J. GILL S.J.

Th. E. DETORAKIS Ὁι ἅγιοι τῆς πρώτης βυζαντινῆς περιόδου τῆς Κρήτης καὶ ἡ σχετικὴ πρὸς αὐτοὺς φιλολογία. Bibliotheke of Sophia N. Saripolos, Athens 1970, 259 pages.

This doctoral thesis presented at the University of Athens is the fruit of very painstaking labour to catalogue what is known of the saints who flourished in Crete from the earliest times till the age of Iconoclasm. The Author lists the sources, the main known facts about the saints, hymns and literature concerning them and the mannscripts that contain all this. This book is also an act of homage to his native island that the Author willingly pays.

J. GILL S.J.

Jean DARROUZÈS, *Georges et Dèmètrios Tornikès. Lettres et Discours*, Centre Nationale de la Recherche Scientifique, Paris 1970, 381 pages.

With his accustomed erudition and thoroughness Fr Darrouzès here presents the Greek texts of the 'Letters and Discourses' of two Greek literateurs of the second half of the XIIth century. Some of these are so far unedited; others are re-edited with a more scholarly technique. The introduction describes the items and dates them. The biographies of the writers and their family-tree, descriptive details about their correspondents and information about the MSS lead up to the texts. The short letters are introduced by a *regeste* of their contents. The longer ones and the more important, as well as the very long 'Encomium on Anna Comnena', are provided with a complete translation in French. The book concludes with an index of quotations and a Greek index that includes names and less usual words or meanings. The whole is presented in clear type with a pleasing lay-out, and students both of Greek literature and of Byzantine and ecclesiastical history will benefit from this impressive and learned work.

J. GILL S.J.

C. HEAD, *Justinian II of Byzantium*, The University of Wisconsin Press, Madison 1972, XI + 181 pages.

Justinian II has a bad reputation with historians as cruel, irresponsible and very irascible. Such is the picture presented by the only two sources, the histories of Nicephorus and Theophanes. The Author, as a result of study over a long period, felt that his character has been unduly blackened. By piecing together slight bits of information and little hints of evidence culled here and there she hopes in this book to lighten the colours in which Justinian has been painted. The result is a large number of possible and a few probable retouchings with her brush, but the old picture still sadly shows through.

J. GILL S.J.

Franz JOCKWIG, *Der Weg der Laien auf das Landeskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche Moskau 1917/18*, (= *Das östliche Christentum*, Neue Folge, Heft 24), Augustinus-Verlag, Würzburg 1971, XXII + 224 pages.

At the Russian Synod of 1917/18, laymen and lower clergy played an important role to the prejudice of the bishops, traditional guardians of Orthodoxy. To explain this phenomenon in its historical development and in its canonical motivation is the aim of the present book. The point of departure is the situation of the Orthodox Church in Russia, a situation created by the synodal regime, when bishops were frequently mere instruments of the autocratic power, a *brachium spirituale* of the state. Distrust towards the existing secular structures implied distrust towards official Church authorities. This was very marked in the sixties of the 19th century, as also during the revolutionary period in 1905 and much more so in the agitated period of the First World War. From the doctrinal and canonical point of view the new democratic spirit seemed to be a fulfilment of Slavophile ideas on the structure of the Church.

J. KRAJCAR S.J.

GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de Sainte Macrine*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Pierre MARAVAL (=*Sources Chrétiennes* 178), Les Éditions du Cerf, Paris 1971, 322 p.

Les premières éditions de la *Vita S. Macrinae* ont été celles de sa traduction latine (en 1553). Le texte grec fu édité pour la première fois en 1618 (*Appendix ad S. Gregorii Nysseni opera...*, Paris 1618); c'est le texte de la *Patrologie* de Migne. En 1952 paraîtra la première édition scientifique due à V. Woods Callahan (in *Greg. Nyss. Opera...*, de W. Jaeger, vol. VIII, 1, Leiden 1952 et 1963[2]).

P. Maraval a introduit un certain nombre de modifications par rapport à l'édition précédente (quelques différences dans les numérotations selon les paragraphes, les leçons de deux manuscrits nouveaux), mais il professe son accord substantiel avec elle.

On s'est abondamment servi de la *Vie de Macrine* pour brosser le tableau du milieu familial dans lequel a grandi Grégoire de Nysse. Mais une telle utilisation se limite à un seul aspect de l'ouvrage. Son but était fonctionnel, visant l'édification spirituelle du lecteur. Grégoire veut mettre en lumière un idéal de la « philosophie », qui a permis à Macrine de parvenir « au plus haut sommet de vertu humaine » (I, 26-28): choix d'un mode de vie spécial, transformation de la maison familiale en monastère.

T. ŠPIDLÍK S.J.

Enzo BELLINI, *La Chiesa nel mistero della salvezza in san Gregorio Nazianzeno*, ed. « La scuola cattolica », Venegono Inferiore (Varese) 1970, 112 p.

Nato da una tesi di laurea, il libro conserva lo stile di una ricerca ristretta, concentrata su un particolare problema, limitato esclusivamente al Nazianzeno. Le divisioni e suddivisioni esatte facilitano la consultazione dei testi. Il nesso ideologico con gli autori precedenti e contemporanei manca. È chiaro che questa lacuna si fa molto sentire specie in certi temi, come per es. l'immagine di Dio, il carattere « unitario » di Cristo (un argomento che dovrebbe certamente essere più sviluppato in una tesi sulla Chiesa!). Quando l'autore parla dell'Incarnazione, ha fissato troppa attenzione sulla redenzione dal peccato, anche là, dove i testi stessi insinuano il tema della deificazione, argomento tipico per i Padri greci.

Voglia l'autore prendere queste osservazioni meno come una critica e più come uno stimolo per lo studio ulteriore per approfondire l'argomento scelto.

T. ŠPIDLÍK S.J.

ÉPHREM DE NISIBE, *Hymnes sur le Paradis*. Traduction du syriaque par R. LAVENANT S.J., introduction et notes par Francois GRAFFIN S.J. (= *Sources Chrétiennes* 137), Les éd. du Cerf, Paris 1968, 210 p.

Saint Efrem est le témoin d'une époque tourmentée, mais il est également le témoin d'Église toute proche de ses origines sémitiques. Seuls toutefois les sermons ascétiques et parénétiques furent transmis avec succès aux moines du Moyen Âge, tandis que restaient dans l'oubli les œuvres d'exégèse (un choix exégétique est conservé dans les chaînes) et surtout la partie la plus importante de son œuvre, les recueils d'hymnes.

Au cours de ces vingt dernières années, E. Beck a presque achevé leur première édition critique dans CSCO. La traduction française qu'on présente ici est faite directement sur cette édition critique du texte syriaque parue à Louvain en 1957 (vol. 174, syr. t. 78).

Les *Hymnes sur le Paradis* constituent un recueil de quinze hymnes. Il ne s'agit pas seulement du Paradis primitif, mais aussi, à l'autre extrémité du temps, du Paradis à venir. De plus, entre ces deux extrêmes, Éphrem recherche tout ce qui est figure, et du Paradis perdu et du Paradis futur. Ainsi, le Paradis, pour Efrem, est la notion essentielle de la cosmologie, de la sotérologie et de l'eschatologie.

T. ŠPIDLÍK S.J.

Basileios S. PSEVTOGAS, *Μελίτονος Σάρδεων « Τὰ περὶ τοῦ Πάσχα δύο »* (= *Analekta Vlatadôn* 8), Patriarchikon idryma paterikôn meletôn, Thessaloniki 1971, 256 p.

D'après le témoignage d'Eusèbe, Méliton de Sardes a composé « deux livres sur la Pâque ». L'auteur de cette étude examine ce témoignage et aboutit à la conclusion que les deux livres constituent denx parties d'un seul et même ouvrage intitulé « Sur la Pâque ». Il soutient cette thèse sur la base des présupposés littéraires et théologiques: la structure et l'articulation de la matière des homélies sont identiques, la forme et le contenu ont une remarquable correspondance. Toute cette parenté des homélies ne peut pas, à l'avis de l'auteur, se justifier sur la base de la théorie de la dépendance de la première par rapport à la deuxième. Cette onvrage a été rompu en parties en raison de querelles au snjet de la fête de Pâques. La séparation doit prendre place dans la transmission de l'ouvrage du 3ème au 4ème siècle.

L'étude est claire, l'analyse soigneusement faite.

T. ŠPIDLÍK S.J.

Liturgica

Ascetica

Historica

Byzantina

Artistica

Varia

ORIENTALIA CHRISTIANA PERIODICA

Piazza S. Maria Maggiore, 7 - 00185 Roma

Conto Corrente postale N. 1-9963

This periodical began publication in 1935. Two fascicles are issued each year, which contain articles, shorter notes and book reviews about the Christian East, that is, whatever concerns the theology, history, patrology, liturgy, archaeology and canon law of the Christian East, or whathever is closely connected therewith. The annual subscription is 6.000 Lire in Italy, and 6.500 Lire outside of Italy. The entire series is still in print and can be supplied on demand.

SUMMARIUM

ARTICULI

COMMENTARIUS BREVIOR

RECENSIONES
Patristica et Theologica

Das zweite Konzil von Konstantinopel (553) und das Lehramt von Papst und Kirche

Das 2. Konzil von Konstantinopel (553) ist als das 5. Ökumenische Konzil in die Geschichte eingegangen. Es ist wohl das problematischste aller Konzilien; es tagte ohne und gegen den Papst Vigilius (537-555), der in seinem Constitutum I vom 14.5.553 sich von vornherein gegen die vom Konzil zu erwartende Entscheidung stellte. Es ging bekanntlich um die sogenannten « drei Kapitel », das heißt um die Lehre und die Person des Theodor von Mopsuestia, um gewisse Schriften des Theodoret und um den Brief des Ibas von Edessa an Maris, den Perser. Kaiser Justinian erwartete sich von der Verurteilung dieser des Nestorianismus verdächtigten « drei Kapitel » die Wiedergewinnung der Monophysiten. Diese Erwartung sollte sich als trügerisch erweisen. Im Westen sah man in der Agitation gegen die drei Kapitel einen Versuch, das Konzil von Chalkedon außer Kraft zu setzen. Vigilius wußte darum und war deshalb zunächst gegen die Verurteilung der drei Kapitel, erlag aber dann, nach Konstantinopel verschleppt, dem Druck des Kaisers und verurteilte am 11.4.548 in seinem « Judicatum » die inkriminierten Lehren. Der Widerstand des Westens gegen diese Maßnahme brachte ihn dann wieder ins Lager der Anhänger der drei Kapitel. Diese Haltung finden wir im Constitutum I vom Mai 553, in dem er sich weigerte, an dem vom Kaiser berufenen und manipulierten Konzil teilzunehmen. Kaiser und Konzil erklärten ihn deshalb für außerhalb der katholischen communio stehend, und man strich seinen Namen aus den Diptychen. Erst sechs Monate nach Schluß des Konzils fiel der wankelmütige Papst, durch Krankheit und Drohungen des Kaisers mürbe gemacht, wieder um und erkannte die Konzilsbeschlüsse im wesentlichen an, zunächst in einem an den Patriarchen Eutychios von Konstantinopel gerichteten Brief vom 8.12.553

und dann in einem hochoffiziellen Dokument, dem « Constitutum II » vom 23.2.554.

Die Nachfolger des Vigilius haben das Konzil, das ohne und gegen den Papst getagt und ihn praktisch exkommuniziert hatte, trotz allem als ökumenisch anerkannt und seine Annahme durch alle Gläubigen bisweilen sogar unter Androhung des Anathems verlangt. Es liegt auf der Hand, daß hier Probleme bezüglich des Lehramtes von Papst und Kirche sich stellen, die sich nicht einfach beiseite schieben lassen.

Es ist schon viel über das 2. Konzil von Konstantinopel geschrieben worden (1). Auch die Frage über das Lehramt, die wir

hier behandeln wollen, ist natürlich schon gesehen und gestellt worden. Vor allem Ch. Moeller, E. Amann und I. Ortiz de Urbina haben darüber geschrieben (1). Die von ihnen gebotenen Lösungen scheinen uns jedoch nicht voll befriedigend. Vielleicht kann auch gar keine voll befriedigende Lösung gegeben werden, und so müssen wir die Probleme einfach stehen lassen. Es soll hier doch der Versuch gewagt werden, genauer in die vom 2. Konzil von Konstantinopel uns aufgegebene Problematik einzudringen und sie vielleicht wenigstens etwas mehr aufzuhellen.

(1) Literaturverzeichnis.

E. AMANN, *Vigile*, in: *Dict. de Théol. Cath.* XV 2, Paris 1950, 2994-3005.

—, *Trois Chapitres* (*Affaire des*) in: *DThC* XV 2, 1868-1924.

P. BATIFFOL, *Cathedra* Petri, Paris 1938.

J. BOIS, *Constantinople* (IIe Concile de) in: *DThC* III¹ Paris 1911, 1231-1259.

L. BREHIER, *Le Concile de Constantinople*, in: A. FLICHE-V. MARTIN, *Histoire de l'Eglise* IV, Paris 1937, 467-482.

P. Th. CAMELOT, *Éphèse et Chalcédoine*, Paris 1961.

E. CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, Band II, Tübingen 1933.

Collectio Avellana, Epistolae Imperatorum, Pontificum, aliorum, in: *Corpus Script. Eccl. Latinorum*, Vol. 35, Pars I, Wien 1895.

R. DEVREESSE, *Essai sur Théodore de Mopsueste*, in: *Studi e Testi* 141, Città del Vaticano 1948.

R. DEVREESSE, *Le cinquième Concile et l'oecuménicité byzantine*, in: *Studi e Testi* 123, Città del Vaticano 1946.

—, *Pelagii Diaconi Ecclesiae Romanae in defensione trium capitulorum*, in: *Studi e Testi* 57, Città del Vaticano 1932.

H. M. DIEPEN, *Douze dialogues de Christologie ancienne*, Rom 1960.

—, *Les Trois Chapitres au Concile de Chalcédoine*, Oosterhout 1953.

L. DUCHESNE, *L'Eglise au VIe siècle*, Paris 1925.

P. GALTIER, *Les anathématismes de Saint Cyrille et le Concile de Chalcédoine*, in: *Recherches de Sc. rel.* 23 (1933) 45-57.

—, *L'Occident et le néochalcédonisme*, in: *Gregorianum* 40 (1959) 54-74.

P. M. GASSO, C. M. BATTLE, *Pelagii I Papae Epistulae quae supersunt* (556-561), Montserrat 1956.

A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, London 1965.

— *Zum Stand der Nestorius – Forschung*, in: *Theologie und Philosophie* 41 (1966) 401-410.

CH. J. HEFELE-H. LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, Tom III 1, Paris 1909.

R. JANIN, *Constantinople* (*IIe Concile de*) in: *Dict. d'Hist. et de Géogr. Eccl.* XIII, Paris 1953, 754-766.

J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Vol. VII und IX, Florenz 1762, 1763.

Monumenta Germaniae Historica, Epistolarum Tom I-III, Berlin 1891 ff.

CH. MOELLER, *Le chalcédonisme et le néochalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VIe siècle*, in: A. GRILLMEIER, H. BACHT, *Das Konzil von Chalhedon, Geschichte und Gegenwart*, Band I, Würzburg 1951, 637-720.

—, *Le cinquième Concile*, in: *Revue des Sc. Phil. et Théol.* 35 (1951) 413-423.

J. ORTIZ DE URBINA, *Quali sententia « Tria Capitula » a sede romana damnata sunt?* in: *Or. Chr. Per.* 33 (1967) 184-209.

E. SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Berlin-Leipzig 1927 ff.

R. V. SELLERS, *The Council of Chalcedon*, London 1953.

J. STRAUB, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*. Tom IV, vol. I. Berlin 1971.

Verzeichnis der Abkürzungen.

ACO	= *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, s. oben unter Schwartz und Straub.
Chalkedon	= A. GRILLMEIER, H. BACHT, *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, 3 Bände, Würzburg 1951 ff.
DHGE	= *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques.*
DThC	= *Dictionnaire de Théologie Catholique.*
DSch	= H. DENZINGER, A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, Ed. XXXIII Freiburg 1965.
Fliche-Martin	= A. FLICHE-V. MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, s. oben unter Bréhier.
Jaffé	= Ph. JAFFÉ, *Regesta Pontificum Romanorum*, 2 Bände, Leipzig 1885-1888.
Mansi	= s. oben unter J. D. Mansi.
OCP	= *Orientalia Christiana Periodica*
PG	= MIGNE, *Patrologia Graeca.*
PL	= MIGNE, *Patrologia Latina.*

(1) s. Anm. 1 unter Amann, Moeller, Ortiz de Urbina.

Ch. Moeller ist der Meinung, das Konzil müsse nur insoweit angenommen werden, als es dem Constitutum I des Vigilius von Mai 553 entspricht (1). So scheinen zwar manche Schwierigkeiten aus dem Wege geräumt zu sein; aber die Tatsache, daß spätere Päpste gerade die Anerkennung der Verurteilung der drei Kapitel gefordert haben, wird nicht genug beachtet. (Hierüber s. weiter unten S. 338 ff.). Nach Moeller war das Constantinopolitanum II nur in analogem Sinne ein Ökumenisches Konzil (2). Es ist sicher richtig, daß das Konzil in sich nicht ökumenisch war. Ein Konzil, das ohne und gegen den Papst verhandelte und seine Beschlüsse faßte, hat in sich keinen ökumenischen Charakter. Aber die spätere Anerkennung der Synode durch die Päpste und die Kirche als 5. Ökumenisches Konzil hat den Beschlüssen, insoweit sie approbiert wurden, eben doch ökumenische Geltung verliehen. – E. Amann zweifelt an der Gültigkeit des Constitutum II vom Februar 554, da es erzwungen war (3), und er sucht die Gegensätze zwischen den verschiedenen päpstlichen Äußerungen als Gegensätze nur in Tatsachenfragen, nicht aber in der Lehre zu erklären (4). Es wird zu untersuchen sein, ob sich diese Unterscheidung halten läßt (S. weiter unten S. 362 ff.). Auch Amann erklärt schließlich, man könne von den Entscheidungen des Constantinopolitanum II nur das festhalten, was dem Constitutum I vom Mai 553 nicht widerspricht (5). J. Ortiz de Urbina sucht die Schwierigkeiten dadurch auszuräumen, daß er die Authentizität des Briefes des Vigilius an Eutychios und des Constitutum II leugnet (6). Aber auch er muß zugeben, daß Vigilius schließlich unter dem Druck Justinians die drei Kapitel verurteilt hat, für die er sich in seinem Constitutum I mindestens zum Teil eingesetzt hatte. Damit bleibt die entscheidende Schwierigkeit. Der entschiedenste Verfechter der vollen Gültigkeit aller Entscheidungen des 2. Konzils von Konstantinopel ist H. M. Diepen. Sein erstes Buch über

(1) *Le cinquième Concile* in: *Rev. des Sc. Ph. et Théol.* 35 (1951) 415.
(2) l.c. 422.
(3) *Trois Chapitres*, in: *DThC* XV², 1922.
(4) l.c. 1923.
(5) Ebenda.
(6) *OCP* 33 (1967) 194-197.
(7) l.c. 194.

die drei Kapitel, in dem er katholische Gelehrte von Rang, die sich vor ihm mit dem Fragenkomplex befaßt hatten, aufs schärfste angreift, hat ihm eine geradezu vernichtende Kritik der Fachleute eingetragen (2). Es ist einfach unverständlich, wie ein so papsttreuer Mann wie Diepen die ungeheure Schwierigkeit nicht sieht oder vor ihr die Augen verschließt, die darin liegt, daß ein Konzil, das einen Papst exkommunizierte und zunächst von diesem Papst entschieden abgelehnt wurde, nachher von dessen Nachfolgern als ökumenisch und absolut verpflichtend hingestellt wurde. Kein Papst hat unseres Wissens darauf hingewiesen, daß es sich um ein Konzil handelt, das ohne und gegen den Papst tagte und ihn exkommunizierte. Da liegt das tiefste Problem, und hierüber haben wir zunächst zu handeln.

In seinem Constitutum I wollte Vigilius die Frage der drei Kapitel allein, ohne Konzil, aufgrund seiner apostolischen Autorität entscheiden. Er hatte vom Kaiser eine Frist von 20 Tagen verlangt, um seine endgültige Sentenz über die anstehende Frage vorzulegen. Vorher dürfe niemand, also auch nicht das Konzil, irgendetwas in der Sache unternehmen. Der Papst war aber damit einverstanden, daß das Konzil inzwischen schon tage (3). Vigilius verurteilt zwar 60 ihm vom Kaiser vorgelegte « capitula » aus den Schriften des Theodor von Mopsuestia (4), er stellt aber dann unter Berufung auf die Autorität des Apostolischen Stuhles fest: Niemand darf über Tote, die im Frieden mit der Kirche gestorben sind, ein Urteil fällen. Der Papst weigert sich also grundsätzlich, den Theodor von Mopsuestia noch nach dessen Tod zu anathematisieren (5). Was Theodoret angeht, urteilt Vigilius, niemand dürfe etwas gegen seine Person sagen. Freilich mißbilligt er, was sich etwa an Irrtümern in dessen Schriften findet (6). In

(1) *Les Trois Chapitres* ... und: *Douze Dialogues.*
(2) S.z.B. Rezension von Ch. Moeller zu « *Les Trois Chapitres* » in: *Rev. d'Hist. Eccl.* 49 (1954) 907-910, von M. Richard in: *Mélanges de Sc. rel.* 11 (1954) 89-92 und von I. Ortiz de Urbina in: *OCP* 20 (1954) 183-184. Zu « *Douze dialogues...* » s. die Rezension von P. Th. Camelot in: *Rev. des Sc. Ph. et Th.* 45 (1961) 531-532 und von C. Andresen in: *Theol. Literaturzeitung* 90 (1965) 195-197.
(3) *Collectio Avellana*, 235, 236.
(4) l.c. 237-285.
(5) l.c. 292.
(6) l.c. 295.

der vom Konzil beabsichtigten Verurteilung des Briefes des Ibas sieht Vigilius ein Attentat gegen die Väter von Chalkedon, die den gleichen Brief des Ibas als orthodox anerkannt hätten (1). Zum Schluß erklärt der Papst feierlich, niemand dürfe über die drei Kapitel etwas anderes lehren, als was er mit der Autorität des Apostolischen Stuhles gesagt habe. Er bezeichnet alles, was etwa dagegen vorgebracht werden könnte, als von vornherein ungültig, damit also auch einen etwa anders lautenden Konzilsbeschluß (2) (im einzelnen über das Constitutum I s. weiter unten S. 357/58).

Im Constitutum I will der Papst also eine Entscheidung über die anstehende Frage geben, die das Konzil bedingungslos anznnehmen hat. Dieses hatte inzwischen trotz des Verbotes des Papstes, seine Beratungen über die drei Kapitel bereits aufgenommen, ja es erklärte grundsätzlich, eine Glaubensfrage könne nur kollegial, nicht aber durch einen einzelnen — den Papst also — entschieden werden. In der Sentenz des Konzils, die in der Actio VIII vom 2.6.553 durch den Diakon Kalonymos verlesen wurde, heißt es wörtlich: « Es kann niemand in einer Glaubenssache vor der universalen Kirche eine Vorentscheidnng treffen (universitati Ecclesiae praeiudicium facere), da jeder der Hilfe des Nächsten bedarf ». Das Konzil beruft sich dafür unter anderm auf das Herrenwort bei Mt. 18,20: « Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen » (3). Es weist auch auf das Beispiel der Apostel hin, die beim Apostel-Konzil die Frage, ob man Heiden das jüdische Gesetz auferlegen müsse, *gemeinsam* entschieden (4).

Es ist merkwürdig, daß keiner der Verfechter des Konzils auf diese doch ziemlich klare Lengnnng der persönlichen absoluten Lehrautorität des Papstes Rücksicht genommen hat. Schon bei der 7. Sitzung vom 26.5. hatte sich das Konzil dem Urteil des Kaisers gegen Vigilius angeschlossen. Der Kaiser stellte in einer Botschaft des Konzils an die Synode fest, Vigilius habe, als er nach Konstantinopel kam, die drei Kapitel verurteilt; nun aber weigere er sich, trotz wiederholter Einladung, znm Konzil zu kom-

(1) l.c. 309-310.
(2) l.c. 318.
(3) *ACO* IV 1, 209.
(4) l.c. 208-209; Act. 15, 22.

men und verteidige die Meinungen der Anhänger des Nestorius und des Theodor von Mopsuestia. Wörtlich heißt es dann: « Außerdem hat er sich selbst aus der katholischen Kirche ausgeschlossen, da er die Gottlosigkeit der genannten Kapitel verteidigt, indem er sich so von Eurer communio trennt ». Justinian zieht daraus den Schluß: Der Name des Vigilius soll aus den Diptychen gestrichen werden. Trotzdem will der Kaiser in der Gemeinschaft mit dem Apostolischen Stuhl von Rom bleiben. Die Synode nahm die Entscheidnng des Kaisers an nnd stellte sich somit gegen den Papst (1).

In der Sicht Justinians und des Konzils stellt sich also der Fall folgendermaßen dar: Der Papst steht in einer Glaubensangelegenheit allein gegen das Konzil, das die universale Kirche repräsentiert. Damit wird er zum Häretiker und trennt sich selbst von der Gemeinschaft der Gesamtkirche. Es ist also demnach der extreme Grenzfall gegeben, der anch später im Mittelalter von Theologen und Kanonisten des öfteren diskutiert wnrde (2). Das Konzil erklärt zndem in seinem 14. Kapitel seiner Lehrentscheidungen das Anathem gegen jeden, der auch nur einen Teil des dem Ibas zugeschriebenen Briefes für orthodox halte (3). Es ist klar, daß dies gegen Vigilius gemünzt ist, der die Orthodoxie eines Teiles des inkriminierten Briefes verteidigt hatte.

In Wirklichkeit war jedoch der Grenzfall: der Papst allein gegen das Konzil — nicht gegeben; der Papst stand nicht allein. Die Bischöfe des ganzen Westens waren mit ihm einer Meinnng; aber ihre Stimme kam auf dem Konzil nicht zur Geltung, da es vom Kaiser manipuliert war, der die Bischöfe für das Konzil ausgewählt hatte. Er ließ aus dem Westen nur einige wenige afrikanische Bischöfe zu, auf deren Gefügigkeit er sich verlassen konnte (4). Die Willfährigkeit der griechischen Bischöfe dem Kaiser gegenüber beklagen italische Bischöfe, die den Griechen vorwerfen: Sie wollen ihre Stellung nicht aufs Spiel setzen, um ihre Einkünfte nicht zu verlieren (5). Der Kaiser schrieb dem Konzil

(1) *ACO* IV 1, 202.
(2) Vgl. W. de VRIES, *Grenzen des päpstlichen Primats*, in: *Wort und Wahrheit* 26 (1971) 485-486.493-494.
(3) *ACO* IV 1, 219.
(4) HEFELE-LECLERCQ III 1, 41, vgl. 68.
(5) E. SCHWARTZ, *Vigilius-Briefe*, 200.

praktisch sein Programm vor. Gleich zu Beginn ließ er einen Brief an die Väter verlesen, in dem er ihnen seine Entscheidung über die Frage der drei Kapitel mitteilte, die das Konzil einfach anzunehmen hatte (1). Eine andere Möglichkeit bestand überhaupt nicht. Es ist merkwürdig, daß spätere Päpste, die sich für das Konzil einsetzten, auf diese Tatsache nicht hingewiesen haben. Wenn sie die Annahme der Verurteilung der drei Kapitel bei Strafe des Anathems verlangen, so scheinen sie anzuerkennen, daß ihr Vorgänger Vigilius, als er sein Constitutum I zugunsten dieser Kapitel schrieb, wirklich ein Häretiker war. Dann hätte das Konzil recht gehandelt, als es ihn für außerhalb der Kirche stehend erklärte.

Zunächst einmal scheint Vigilius selbst durch seine spätere Approbation der Verurteilung der drei Kapitel einschließlich zuzugeben, daß die Synode ihn mit Recht mit dem Anathem belegt hatte. Das bleibt wahr, auch wenn man — u.E. zu Unrecht — die Authentizität des Briefes an Eutychios und des Constitutum II in Zweifel zieht. Im Brief an Eutychios von Konstantinopel anathematisiert Vigilius jeden, der in Zukunft die drei Kapitel verteidigt und erklärt alles für ungültig, was er selbst oder andere zu deren Gunsten geschrieben hatten (2). Genau im gleichen Sinne spricht er am Schluß des Constitutum II (3). Wir werden weiter unten untersuchen (S. 361 ff.), ob und in welchem Sinne die Dokumente des Vigilius einander widersprechen. Hier sei zunächst nur einmal der fundamentale Gegensatz in der Stellungnahme zu den drei Kapiteln hervorgehoben. So erscheint das hier zu behandelnde Problem in seiner ganzen Schwere.

Auch die ersten Nachfolger des Vigilius verlangen strikt Zustimmung zur Verurteilung der drei Kapitel. Pelagius I. (556-561), der als Diakon sich energisch für die drei Kapitel eingesetzt hatte — sehr wahrscheinlich ist er der Verfasser des Constitutum I — änderte als Papst seine Haltung völlig. Als Diakon schrieb er eine « Defensio trium capitulorum », in der er von Vigilius behauptet, er sei wegen seines « Iudicatum II » (gewöhnlich « Constitutum II » genannt) dem Anathem verfallen (4). Als Papst

(1) *ACO* IV 1, 9 ff.
(2) PL 69, 126 b.
(3) *ACO* IV 2, 168; PL 69, 178 A.
(4) R. DEVREESSE, *Pelagii Diaconi ... in defensione trium capitulorum*, 60.

dagegen beklagt er sich in seinem Brief an Sapaudius von Arles (geschrieben zwischen Dezember 558 und Anfang Februar 559) bitter, daß die gallischen Bischöfe nach dem allgemeinen Konzil es noch wagen, ihn wegen eines früher geschriebenen Briefes anzugreifen. Das allgemeine Konzil — im Zusammenhang kann es nur das Constantinopolitanum II sein — hat also die Frage in einem anderen Sinne entschieden, und man muß sich dieser Entscheidung beugen. Man darf ihn (den Pelagius) nicht tadeln, weil er seinen früheren Irrtum zurückgezogen hat. Er beruft sich auf die Übereinstimmung der katholischen Kirche in der Sache (1). Es ist im Zusammenhang völlig klar, worum es geht: um das Constantinopolitanum II und die Verurteilung der drei Kapitel, für die sich Pelagius mit dem — freilich sehr problematischen — Hinweis auf die Übereinstimmung der katholischen Kirche einsetzt. Er ermahnt die gallischen Bischöfe, zur katholischen Einheit zurückzukehren. Der Grund der Trennung war die Ablehnung des 2. Konzils von Konstantinopel (2). An den Patrizier Valerian schreibt Pelagius im April 559, nach einer universalen Synode (Const. II) dürfe man keine Partikular-Synoden dagegen halten. Wenn über die universale Synode Zweifel auftauchen, soll man sich beim Apostolischen Stuhl darüber Aufklärung holen (3).

Klarer als Pelagius I. stellte Pelagius II. (579-590) die Forderung, das Schisma wegen des Constantinopolitanum II und die Verteidigung der drei Kapitel aufzugeben. Er bemühte sich sehr um die Beilegung der Spaltung in Istrien, die ihren Grund im Widerstand gegen die Entscheidungen des Konzils hatte. In seinem zweiten Brief an die Bischöfe Istriens gibt er seinem Schmerz über das Ärgernis des Schismas Ausdruck und beschwört die Bischöfe, nicht in ihrer Hartnäckigkeit zu verharren. Am Tage des Gerichts werde ihnen weder Theodor von Mopsuestia noch der Brief des Ibas etwas nützen (4). Pelagius spricht sehr scharf vom Verbrechen des Schismas und ermahnt die Bischöfe eindringlich, die Spaltung aufzugeben (5). Der Papst verlangt aber nicht ausdrücklich, das Konzil anzunehmen, wenn auch aus dem gan-

(1) GASSO-BATTLE, *Pelagii I Papae Epistulae*, 55, 59, 60.
(2) l.c. 60.
(3) l.c. 157-158.
(4) *ACO* IV 1, 108, 110.
(5) l.c. 111.

zen Zusammenhang klar ist, daß der Widerstand gegen das Constantinopolitanum II der Grund des Schismas ist. Im 3. Brief an dieselben Bischöfe entgegnet Pelagius ihnen auf ihren Einwurf, Vigilius und die lateinischen Bischöfe hätten sich der Verurteilung der drei Kapitel widersetzt: sie hätten nachher die Wahrheit eingesehen und ihre Unwissenheit verlassen. Daraus dürfe man ihnen keinen Vorwurf machen (1). Was den Brief des Ibas angeht, behauptet Pelagius, er widerstreite der Lehre des Konzils von Chalkedon. Wer also diesen Brief annimmt, der lehnt sich gegen Chalkedon auf (2). Wenn man den Brief annimmt, dann stürzt auch das ganze Werk des Konzils von Ephesos zusammen (3). Es ist also nicht zu sehen, wie man an der Verurteilung des inkriminierten Briefes vorbeikommen kann, ohne sich gegen allgemein anerkannte Ökumenische Konzilien zu stellen. Ausdrücklich stellt Pelagius aber auch in diesem Brief nicht die Forderung, das Constantinopolitanum II anzunehmen. Einschließlich wird aber doch verlangt, daß man die häretischen drei Kapitel aufgebe, wenn man zur wahren Kirche gehören wolle. Es ist klar, daß niemand Glied dieser Kirche sein kann, der Dinge für wahr hält, die den Ökumenischen Konzilien widerstreiten.

Bei Gregor dem Großen finden wir zum erstenmal die Androhung des Anathems gegen jeden, der die Verurteilung der drei Kapitel nicht annimmt. Der Text findet sich in der Synodica an die orientalischen Patriarchen von Februar 591, die ein feierliches Glaubensbekenntnis enthält. Hier erklärt Gregor zunächst, er nehme die vier Konzilien an und verehre sie wie vier Evangelien; auch das 5. Konzil (das Constantinopolitanum II) verehre er in gleicher Weise (pariter). In ihm sei der dem Ibas zugeschriebene Brief, der voll von Irrlehren sei, verworfen und Theodor von Mopsnestia der Gottlosigkeit überführt worden. Die Schriften des Theodoret gegen Kyrill habe man zurückgewiesen. Gregor verwirft die Personen, die von den Konzilien verworfen worden sind, weil die Konzilien der allgemeinen Übereinstimmung Ausdruck geben. Wer anders denkt, « Anathema sit » (4)!

(1) l.c. 118.119.
(2) l.c. 126^{29-31}.
(3) l.c. 126^{40}-127^{1}.
(4) MGH Ep. I Reg. n° 1, 24 S. 36.

Die Lateransynode des Jahres 649 unter Martin I. (649-653) übernimmt sogar die theologischen Formeln des 2. Konzils von Konstantinopel, die man gewöhnlich « neuchalkedonisch » nennt, und schreibt sie allen Gläubigen unter Androhung des Anathems vor (1). Das hatten die vorhergehenden Päpste nicht getan; sie hatten nur die Annahme der Verurteilung der drei Kapitel verlangt. Diese Angleichung an die theologische Konzeption der Byzantiner erklärt sich wohl aus dem damaligen starken Einfluß der Griechen in Rom (2). Die gleiche Synode bedrohte jeden mit dem Anathem, der nicht alles — usque ad unum apicem — was die fünf universalen Konzilien gelehrt haben, annimmt (3). Folglich wird auch jeder, der die Exkommunikation gegen Papst Vigilius nicht annimmt, mit dem Anathem bedroht. — Das 3. Konzil von Konstantinopel (680/681) nimmt die fünf vorhergehenden Konzilien, also auch das des Jahres 553 an (4).

Daß die unmittelbar auf Vigilius folgenden Päpste auf der Annahme des Constantinopolitanum II bestanden, erklärt sich wohl aus dem starken Druck von seiten der byzantinischen Kaiser. Pelagius I. war nur Papst geworden durch den Willen Justinians, und zwar unter der Bedingung, daß er die Verurteilung der drei Kapitel annehme. So wurde aus dem Verteidiger der drei Kapitel ein Gegner. Es ist aber bezeichnend, daß diese Päpste sich an die Situation im Westen anzupassen wußten. Sie hatten sich mit dem Schisma auseinanderzusetzen, das durch das Nachgeben des Papstes Vigilius gegenüber den Forderungen des Justinian ausgelöst worden war. Wo es ihnen opportun schien, schwiegen sie vom Constantinopolitanum II und verlangten lediglich die Annahme der vier ersten Konzilien. Pelagius I. ermahnt z.B. in einem Brief vom 16.4.557 die Bischöfe der Toscana (Tusciae Annonariae), das Schisma aufzugeben und den Namen des Papstes wieder in der Liturgie zu erwähnen, verlangt aber nur den Glauben an die in Chalkedon definierten Wahrheiten und sagt kein Wort vom Constantinopolitanum II (5). Im Brief an den

(1) *D Sch* 502 (can. 2); 505 (can. 5); 506 (can. 6). Vgl. dazu die 14 Canones des Constantinopolitanum II in: D Sch 421-437.
(2) Caspar, *Geschichte des Papsttums* II, 559.
(3) *D Sch* 517 (can. 17).
(4) *D Sch* 554.
(5) Gasso-Battle, 31-33.

Frankenkönig Childebert vom 11.12.556 spricht er zwar von der Frage der drei Kapitel, anathematisiert aber nur diejenigen, die sich von dem in Chalkedon festgesetzten Glauben entfernen.

Pelagius II. ermahnt die Bischöfe von Istrien in seinem ersten Brief an sie, zur Einheit der Kirche zurückzukehren. Er beteuert, keinen anderen Glauben zu bekennen als den der vier Konzilien. Vom Constantinopolitanum II sagt er kein Wort (1).

Gregor der Große schweigt z.B. in einem Brief an die Bischöfe von Gallien vom 12.8.595 über das 2. Konzil von Konstantinopel und verlangt nur, daß man am Glauben der vier Synoden festhalte (2). In seinem Brief an den Bischof Constantius von Mailand vom Juli 594 sagt Gregor von dem Konzil des Jahres 553, es werde *von vielen* — also nicht von allen — als das fünfte Konzil bezeichnet (3). Allzu wichtig war diesen Päpsten also das Constantinopolitanum II nicht.

Es ist hervorzuheben, daß die genannten Päpste häufig die Verurteilung der drei Kapitel als eine Angelegenheit darstellen, die mit dem Glauben nichts zu tun habe, da es sich nur um Personenfragen handle. Auf diese Weise war die Schwierigkeit aus dem Wege geräumt, daß Vigilius, der die drei Kapitel zuerst verteidigte und dann verurteilte, sich selbst in Glaubensfragen, und zwar in sehr autoritativen Äußerungen seines Lehramtes, widersprochen habe. Ob es die Absicht der Päpste war, ihren Vorgänger von dieser Anklage reinzuwaschen, ist nicht klar. Es ging ihnen wohl mehr darum, den Vorwurf der Opponenten im Westen gegen das Konzil zu entkräften, dieses habe dem Glauben von Chalkedon widersprochen. Wenn es in dem ganzen Streit um die drei Kapitel nur um Personen ging, dann fiel diese Anklage in sich zusammen. Pelagius II. spricht z.B. von einem Brief, den er von den Bischöfen Istriens bekommen habe, in dem der Vorwnrf erhoben worden war, die Verurteilung der drei Kapitel sei gegen den Glauben von Chalkedon (4). Diesem Vorwurf sucht er in seiner Antwort zu begegnen. Pelagius I. erklärt in seinem schon erwähnten Brief an den Frankenkönig Childebert ausdrücklich, nach dem Tode der Kaiserin Theodora (548) sei im Osten

(1) *ACO* IV 2, 105.106; vgl. Jaffé n. 1054.
(2) *MGH* Ep. I, Reg V 59, 372.
(3) l.c. Reg. IV 37, 273 $^{25-26}$.
(4) *ACO* IV 2, 109.

überhaupt keine Glanbensfrage mehr behandelt worden, sondern man habe nur gewisse Kapitel « extra fidem » verurteilt (1). Pelagius II. betont in seinem dritten Brief an die Bischöfe von Istrien, es habe sich bei dem ganzen Streit nur um Personenfragen gehandelt und deshalb habe der Glaube von Chalkedon gar keinen Schaden leiden können (2). Gregor der Große setzt in seinem schon erwähnten Brief an den Bischof Constantius von Mailand und auch sonst auseinander, das Constantinopolitanum II habe sich gar nicht mit dem Glauben, sondern nur mit Personenfragen befaßt (3). Tatsächlich werden die Dinge so doch allzu sehr vereinfacht. Es ist hervorzuheben, daß diese Päpste in ihren Äußerungen über das Konzil immer nnr die Verurteilung der drei Kapitel und nicht das ganze dogmatische Werk der Synode im Auge haben.

Immer und immer wieder betonen die Päpste, es bestehe zwischen dem Constantinopolitanum II und Chalkedon kein Widerspruch. Im Westen herrschte dagegen, wie gesagt, die Überzeugung, die Verurteilung der drei Kapitel sei gegen Chalkedon gerichtet gewesen. Eine Synode in Afrika hatte sogar den Papst Vigilius wegen seiner Verurteilung der Kapitel für exkommuniziert erklärt. Hierüber berichtet Victor Tununensis in seiner Chronik und er fügt hinzu, Facundus von Herminiane habe bis zur Evidenz bewiesen, daß die Verurteilung der drei Kapitel das Konzil von Chalkedon habe treffen wollen (4). Das war also offen-

(1) GASSO-BATTLE, 7.
(2) *ACO* IV 2, 114 $^{35-37}$.
(3) *MGH* Ep I, Reg. IV 37, 273 $^{27-28}$; vgl. Jaffé 1309; vgl. MGH Ep I, Reg. II 49, 151; Reg. IV 4, 236.
(4) PL 68, 968 C. 959 A; *MGH*, Auct. ant. XI, *Chronica Minora* ed. TH. MOMMSEN 202: *Die Schrift des Facundus von Hermiane « Pro defensione trium capitulorum »* s. PL 67, 527-852. Facundus schrieb im gleichen Sinne noch: *« Liber contra Mocianum Scholasticum »*, s. PL 67, 853-863. Über die Abfassungszeit dieser Schriften s. EVANGELOS CHRYSOS, *Zur Datierung und Tendenz der Werke des Facundus von Hermiane*, in: Κληρονομία, Band I, Saloniki 1969, 311-324. Über den Kampf der afrikanischen Kirche gegen das Constantinopolitanum II s. W. PEWESIN, *Imperium, Ecclesia universalis, Rom. Der Kampf der afrikanischen Kirche um die Mitte des 6. Jahrhunderts*, in: *Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte*, hrsg. von E. SEEBERG, R. HOLTZMANN, W. WEBER, 11. Band, Stuttgart 1937.

bar der Grund für die Verurteilung des Vigilius durch die afrikanische Synode.

Den Päpsten zufolge besteht selbst, was Personenfragen angeht, zwischen dem 2. Konzil von Konstantinopel und Chalkedon kein Gegensatz. Diese Behauptung könnte zunächst überraschen. Die Begründung, die z.B. Pelagius II. hierfür gibt, ist diese: Leo der Große approbierte lediglich die Glaubensaussagen des Konzils von Chalkedon, d.h. die Beschlüsse bis zur 6. Sitzung einschließlich. Die später behandelten Personenfragen nahm er dagegen ausdrücklich von seiner Bestätigung aus. Was dort gesagt wurde, gehört also nicht zu den verpflichtenden Aussagen des Konzils. Diese Idee entwickelt Pelagius II. in seinen Briefen an die Bischöfe von Istrien (1). Er beruft sich auf verschiedene Briefe Leos, in denen dieser Papst betont, er habe nur den Glauben von Chalkedon approbiert. Leo schreibt in der Tat an den Bischof Maximos von Antiochien (Ep 119): « Wenn etwa von diesen (unsern) Brüdern (seinen Legaten), die ich zu meiner Vertretung zur hl. Synode geschickt habe, etwas getan worden ist, was mit der Sache des Glaubens nichts zu tun hat, so wird dies keinerlei Festigkeit haben. Denn sie sind vom Apostolischen Stuhl nur deshalb geschickt worden, um nach Ausrottung der Häresie Verteidiger des Glaubens zu sein. Was immer nämlich sonst an speziellen Fragen der Konzilsväter den Bischöfen zur Prüfung vorgelegt wurde, steht der freien Beurteilung offen » (2).

Man könnte freilich dagegen einwenden, daß es sich bei dem Brief des Ibas, den die Legaten in Chalkedon ausdrücklich approbierten, sehr wohl um eine Sache des Glaubens handelte und nicht bloß um eine private Angelegenheit und eine spezielle Frage. Ganz überzeugt die Argumentation des Pelagius nicht. Auch wenn Leo in seinem Brief 114 sagt, er habe « nur in Sachen des Glaubens » dem Konzil seine Zustimmung gegeben, so ist dies nicht eindeutig (3).

Gregor dem Großen zufolge gehören die drei Kapitel nicht zur Substanz des Konzils, sondern nur zu den Streitfragen unter den Bischöfen. Er schreibt in einem Brief an den Eremiten Secundinus vom Mai 599: « Die heilige Synode von Chalkedon hat

(1) 2. Brief: *ACO* IV 2, 109[32]; 3. Brief: l.c. 115.128.
(2) PL 54, 1045.
(3) l.c. 1029.

bei der Definition des Glaubens und der Verkündigung der canones über allgemeine Fragen gesprochen. Nach der Verkündigung der canones hat sie sich noch mit besonderen Streitfragen der Bischöfe befaßt. Der Brief, den der hochwürdigste Ibas bei der Synode nicht als den seinen anerkannte, kommt, wie Du weißt, erst ganz am Schluß des Konzils » (1). Gregor sucht also die ganze Angelegenheit des Ibas-Briefes als eine belanglose Streitfrage zwischen Bischöfen abzutun. Er beruft sich dafür aber nicht auf Leo.

Auch diese Beweisführung scheint uns nicht recht schlüssig, zumal da Gregor keine Rücksicht auf die Tatsache nimmt, daß die päpstlichen Legaten den Brief des Ibas ausdrücklich approbierten. Jedenfalls hat Leo seine Legaten niemals deshalb desavouiert. Gregor versichert in einem Brief an den Subdiakon Savinus, zur Zeit des Justinian sei (auf dem Constantinopolitanum II) nur über Personen gehandelt worden, aber der Glaube sei in keiner Weise verletzt worden. Auch was auf dem Konzil von 553 über Personen gesagt worden sei, stehe nicht im Gegensatz zu Chalkedon (2). Gregor gibt hier für diese Behauptung keinerlei Begründung.

Die Frage, ob das Konzil von 553 auch in Personenfragen in keiner Weise dem Konzil von Chalkedon widerspricht, bedarf einer eingehenden Untersuchung. Papst Vigilius behauptet in seinem Constitutum I im Gegensatz zu Pelagius II., auch was von Chalkedon in Personenfragen entschieden wurde, sei von Leo approbiert worden (3). Er beruft sich zunächst auf einen Brief Leos an das Konzil vor dessen Beginn, in dem er es als Aufgabe des Konzils hinstellt, auch die ungerecht abgesetzten Bischöfe wieder einzusetzen (4). Ferner zitiert Vigilius einen Brief Leos an die Kaiserin Pulcheria, in welchem er ausdrücklich für die Wiedereinsetzung der ungerecht vertriebenen Bischöfe dankt (5). In der offiziellen Bestätigung des Konzils, die Leo auf Ansuchen des

(1) *MGH* Ep II, Reg. IX 147, 145; vgl. PL 77, 986.
(2) *MGH* Ep I, Reg III 10, 170.
(3) *Collectio Avellana*, 311.
(4) Ep. 93, *ACO* II 4, 52: PL 54, 939 A.
(5) *Collectio Avellana*, 311-312. Der Brief, auf den sich Vigilius hier bezieht (Ep 79), ist *vor* dem Konzil, am 13.4.451, geschrieben, also nicht zur Sache; *ACO* IV 2, 381; vgl. PL 54, 911 B.

Kaisers Markianos am 21.3.453 gab, nimmt er nur den canon 28 ausdrücklich von der Bestätigung aus, betont freilich auch hier, daß seine Bestätigung sich nur auf Glaubensentscheidungen erstrecke (1).

Die Autoren, die sich mit unserer Frage befaßt haben, erklären fast alle, das 2. Konzil von Konstantinopel stehe höchstens in Personenfragen im Gegensatz zu Chalkedon. Sie sind der Auffassung, die Päpste hätten von den Entscheidungen des Constantinopolitanum II nur die Verurteilung der drei Kapitel, das heißt die Anathematismen 12-14, nicht aber das ganze dogmatische Werk approbiert, also nicht die Anathematismen 1-10, welche die neuchalkedonische Theologie enthalten. Bei dieser Verurteilung gehe es aber nur um Personenfragen. Hefele urteilt zur Sache: man habe in Konstantinopel bezüglich des Urteils über Personen nichts getan, was nicht auch Chalkedon hätte tun können, ohne sich selbst zu widersprechen (2). Es bleibt aber die Tatsache, daß Chalkedon es nicht getan hat und nach der damaligen Lage der Dinge praktisch auch nicht tun konnte. Duchesne ist der Meinung, durch die Zustimmung des Vigilius seien die Dekrete des 2. Konzils von Konstantinopel Gesetz der Kirche geworden. Die Opposition erklärte, das Constantinopolitanum II habe sich in Gegensatz zu Chalkedon gestellt. Duchesne versucht, diesen Gegensatz aufzulösen. Das Anathem gegen Theodor von Mopsuestia sei sachlich nicht gegen Chalkedon, da dieses Konzil den Nestorianismus verurteilte und damit einschließlich auch den Theodor von Mopsuestia anathematisierte, ohne dies ausdrücklich zu tun. Das setzt voraus, daß Chalkedon die Lehre Theodors für nestorianisch hielt. Das Urteil des Constantinopolitanum II über Theodoret und Ibas sei sachlich nicht verschieden von dem des Konzils von Chalkedon. Das 2. Konzil von Konstantinopel wendet sich nicht gegen die Wiedereinsetzung der beiden auf ihre Bischofsstühle. Chalkedon untersuchte die Schriften des Theodoret nicht und äußerte sich nicht zu ihnen (3). Über die Frage des Ibas-Briefes, wo es direkt um die Lehre geht, wird weiter unten (S 363/64) noch eigens gehandelt.

(1) Ep. 114, *ACO* II 4, 71: PL 54, 1029-1031.
(2) HEFELE-LECLERCQ III 1, 136.
(3) DUCHESNE, *L'Église au VIe siècle*, 221-223.

E. Amann führt aus, in der Lehre sei kein Unterschied zwischen Konstantinopel und Chalkedon (1). Ch. Moeller bemerkt zur Sache, spätere Päpste wie Pelagius II. und Gregor der Große hätten nicht verlangt, daß man das Constitutum II des Vigilius annehme (2). Das scheint uns jedoch nicht den Tatsachen zu entsprechen. Diese Päpste verlangen die Annahme der Verurteilung der drei Kapitel, und genau das war der wesentliche Inhalt des Constitutum II. P. Galtier unterstreicht, Vigilius habe nur die Verurteilung der drei Kapitel angenommen, nicht aber die Anathemismen 1-10. Er zweifelt daran, ob man überhaupt von einer Bestätigung des Constantinopolitanum II. durch Vigilius reden könne (3).

Am ausführlichsten befaßt sich J. Ortiz de Urbina mit unserer Frage. Er führt im einzelnen aus: Die Päpste hätten nur die Anerkennung der Verurteilung der drei Kapitel verlangt. Diese sei aber nicht durch eine dogmatische Definition, sondern nur durch eine reformierbare Sentenz erfolgt, da es sich um bloße Tatsachen handelte, die freilich mit dem Glauben zusammenhängen. Über den Wert der Aussagen des Lehramtes über solche Dinge sei man sich damals noch nicht klar gewesen (4).

Ortiz de Urbina unterschätzt m. E. ein wenig die Bedeutung der Synodica Gregors an die orientalischen Patriarchen, in der er diesen seine Erhebung zum Papst ankündigt. Hier handelt es sich um ein feierliches Glaubensbekenntnis des Papstes, der unter Androhung des Anathems verlangt, daß alle Christen den Inhalt dieses Bekenntnisses annehmen (5). Ortiz de Urbina berücksichtigt auch nicht genug die Aussagen des Lateran-Konzils von 649, die eine Schwierigkeit gegen seine Auffassung darstellen. Er zitiert zwar kurz dieses Konzil (6), geht aber nicht näher darauf ein.

Die Aussagen dieser Synode, die auch die Theologie des Constantinopolitanum II annimmt, stehen wohl so ziemlich einzig

(1) *Trois Chapitres* in: *DThC* XV², 1920.
(2) *Le cinquième Concile* in: *Rev. des Sc. Phil. et Théol.* 35 (1951) 415.
(3) *L'Occident et le néochalcédonisme*, in: *Gregorianum* 40 (1959) 62.61.
(4) *Quali sententia « Tria Capitula » a sede romana damnata sunt?* in: *OCP* 33 (1967) 198-208.
(5) *MGH* Ep. I, Reg. I 24, 36-37.
(6) *OCP* 33 (1967) 208.

da. Es handelt sich aber nur um eine Partikularsynode, die keine absolute Autorität beanspruchen kann, auch wenn sie vom Papst approbiert wurde. Die durchgängige Haltung des kirchlichen Lehramtes dem Constantinopolitanum II gegenüber scheint uns diese zu sein: Nur die Verurteilung der drei Kapitel ist anzunehmen. M. H. Diepen ist — soweit wir sehen — der einzige Autor, der die absolute Gültigkeit aller Aussagen des 2. Konzils von Konstantinopel und ihre volle Übereinstimmung mit Chalkedon verteidigt, und zwar mit einer Heftigkeit und Überzeugung, die einer besseren Sache würdig wären (1). Er vergißt z.B., daß das Konzil praktisch die absolute Lehrautorität des Papstes leugnete und einen Papst exkommunizierte. Die einseitige Vorliebe für die Christologie des hl. Kyrill von Alexandrien führt ihn sogar dazu, jede Entwicklung vom Chalkedonismus zum Neochalkedonismus einfach zu bestreiten.

Die Aussagen über Personen, wie sie sich in der Verurteilung der drei Kapitel finden, lassen sich m.E. nur schwer mit dem Konzil von Chalkedon vereinbaren. E. Amann schreibt mit Recht über die Haltung der Väter von Chalkedon gegenüber Theodor von Mopsuestia: Das Konzil erklärte dessen Lehre nicht positiv für orthodox, es schwieg einfach über ihn. Außerdem widersprach es nicht den Lobsprüchen für Theodor, die sich im Brief des Ibas finden, dessen Verlesung von den Konzilsvätern angehört wurde (2). Von da bis zur Verurteilung des Theodor als eines gottlosen Erzketzers, wie sie durch das Constantinopolitanum II geschah, ist nun doch ein weiter Weg. In Chalkedon wird nirgendwo die Überzeugung geäußert, Theodors Lehre sei nestorianisch.

Theodoret war bekanntlich in Chalkedon anwesend, und es zeigte sich eine starke Animosität nicht weniger Konzilsväter gegen ihn. Das Konzil verlangte von ihm aber nichts anderes als die Anathematisierung des Nestorios, in keiner Weise aber die Verurteilung seiner eigenen Schriften. Daraufhin wurde Theodoret ohne weiteres als « des Bischofssitzes der Kirche der Orthodoxen » für würdig erachtet (3). Das Constantinopolitanum II verurteilt zwar nicht die Person des Theodoret, um nicht formell

(1) S.: *Douze dialogues de Christologie ancienne*, Rom 1960, und *Les Trois Chapitres au Concile de Chalcédoine*, Oosterhout 1953.

(2) *Trois Chapitres* in: *DThC* XV², 1884.

(3) *ACO* II I 3, 10; MANSI VII, 189.

Chalkedon zu widersprechen, aber es bezeichnet einen Teil seiner Schriften als « gottlos » (1).

Was Ibas angeht, besteht kein Unterschied in der Beurteilung seiner Person durch die beiden Konzilien, weil man in Konstantinopel (fälschlich) behauptete, der inkriminierte Brief habe gar nicht den Ibas zum Verfasser. Bei diesen Personenfragen handelt es sich gewiß nur um « dogmatische Tatsachen » (facta dogmatica), und die Kompetenz des Lehramtes in diesen Dingen war damals, wie Ortiz de Urbina mit Recht bemerkt, noch nicht geklärt. Nebenher gesagt ist auch heute noch diese Frage nicht restlos aufgehellt. Karl Rahner schreibt z.B. dazu unter dem Stichwort « Lehramt » in « Sacramentum Mundi » III: « Ob und inwieweit Aussagen des Lehramtes über solche Objekte (Voraussetzungen oder zwingende Folgerungen aus Offenbarungswahrheiten oder ' dogmatische Tatsachen ', z.B. die rechtliche Verbindlichkeit eines bestimmten Konzils) faktisch vorkommen und an der Qualität eigentlicher Glaubensaussagen partizipieren, ist weithin wohl eine offene Frage » (2). Es ist aber doch zuzugeben, daß das Constantinopolitanum II seine Urteile über diese Personenfragen sehr autoritativ fällt. Wer anders denkt, wird mit dem Anathem bedroht. Wenn auch noch keine reflexe Theorie über die Autorität der Kirche, facta dogmatica als unbedingt festzuhalten zu proklamieren, ausgebildet war, tatsächlich setzt doch das Vorangehen des Konzils voraus, daß es solche Autorität für sich in Anspruch nahm. Alle seine Aussagen werden mit dem Anspruch auf absolute Autorität gemacht (3).

Wir kommen also nicht daran vorbei zu untersuchen, ob dies mit Recht geschah oder nicht. U.E. sind die Aussagen des Konzils über Personen deswegen fragwürdig, weil ihre Grundla-

(1) *DSch* 436 (can. 13).

(2) S. *Sacramentum Mundi* III, Freiburg 1969, 185 (184); Vgl. zur Sache auch die Ausführungen von Magnus LÖHRER in: *Mysterium Salutis* I, Einsiedeln 1965, 563-564, wo auch neuere Literatur zur Sache angegeben wird; ferner: G. BAVAUD, *Essai sur la nature des faits dogmatiques*, in: *Rev. Thomiste* 59 (1959) 313 ff.

(3) Z. B.: *ACO* IV 2, 214 [15-16]; 215 [2-3]. In seinen canones oder Anathematismen: *ACO* IV 2, 215-220 bedroht das Konzil jeden, der anders denkt, mit dem Anathem, d.h. mit dem Ausschluß aus der Kirche.

gen in sich brüchig waren. Die rein formale Autorität genügt in sich nicht, um den Wert von Aussagen dieser Art zu begründen.

Ch. Moeller spricht in seinem Aufsatz über Chalkedonismus und Neuchalkedonismus über die Tradition, die der feindseligen Haltung des Konzils des Jahres 553 gegenüber Theodor von Mopsuestia zugrunde lag. Schon Kyrill hatte bei seiner Arbeit gegen die Antiochenische Schule Florilegien benutzt, die von den Apollinaristen gründlich verfälscht worden waren. Leontios von Byzanz gebrauchte ein Florilegium, das die Person und die Lehre des Theodor von Mopsuestia bis zur Karikatur entstellte (1). Es fehlte den Menschen jener Zeiten an historischem Denken. Das Constantinopolitanum II reißt Sätze aus den Schriften des Theodor von Mopsuestia aus dem Zusammenhang heraus, interpretiert sie nach der nunmehr herrschenden Terminologie und gibt sich keine Rechenschaft darüber, daß Theodor in einer Zeit schrieb, als die christologische Terminologie noch nicht festgelegt war, daß er nach Ausdrücken rang, um das Unsagbare, das Mysterium der Menschwerdung, irgendwie in menschlichen Worten auszusprechen. Daß ihm das nicht immer vollkommen gelungen ist, daß er in einer gewissen Einseitigkeit die Zweiheit der Naturen in Christus betonte, mag man zugeben. Aber er wollte auch die Einheit wahren. Ihn nun deswegen noch nach seinem Tode als einen gottlosen Häretiker zu anathematisieren, ist sachlich unberechtigt. A. Grillmeier urteilt abschließend über Theodor: Er hat noch nicht das richtige Gleichgewicht gefunden. Die entscheidende Krise lag noch vor ihm (2). R. Devreesse schreibt in seinem « Essai sur Théodore de Mopsueste », einem Buch, das in der Vatikanischen Sammlung « Studi e Testi » 1948 herausgekommen ist, der Sache nach: Man findet im System des Theodor Lücken und Übertreibungen. Aber ist das ein Grund, ihm immer noch Irrtümer zuzuschreiben, die er tatsächlich nicht gelehrt hat? Devreesse schließt mit einem Wort des hl. Kyrill von Alexandrien: « Es ist eine schwerwiegende Sache, die in Frieden mit der Kirche Verstorbenen anzuklagen. Das Urteil über sie steht Gott allein zu » (3). Es liegt auf der Hand, daß heute das Urteil des Constantinopolitanum II, Theodor von Mopsuestia sei ein verabscheuungs-

(1) *Chalkedon* I, 643.
(2) *Christ in Christian Tradition*, 360.
(3) *Essai sur Théodore de Mopsueste*, 285.

würdiger, gottloser Häretiker gewesen, von niemandem mehr angenommen zu werden braucht. Das autoritative Urteil eines von den Päpsten anerkannten Konzils über ein « factum dogmaticum » ist also tatsächlich hinfällig geworden. Die Orthodoxie des Theodor von Mopsuestia ist heute eine offene Frage, über die unter den Fachgelehrten mit aller Freiheit diskutiert wird.

Den Theodoret verurteilt das Konzil zwar nicht persönlich, aber es verdammt seine « gottlosen Schriften » gegen den wahren Glauben, gegen die erste hl. Synode von Ephesos, gegen den hl. Kyrill und dessen « zwölf Kapitel » und alles, was er zugunsten der « gottlosen » Männer Theodor und Nestorios geschrieben hat..., indem er ihre Gottlosigkeit verteidigte (1). A. Grillmeier urteilt über Theodoret der Sache nach: Seine Christologie ist vermittelnd; er vermeidet die Teilung Christi in zwei Personen, ebenso wie die Vermischung der Naturen und anerkennt, daß zwischen ihm und Kyrill nach der Union von 433 kein Unterschied mehr besteht (2). B. Altaner sagt von Theodoret, die ihm zugehörigen verurteilten Schriften seien von ihm selbst anders gemeint gewesen, als sie später aufgefaßt wurden (3). Wenn Theodoret gegen die Art und Weise des Vorgehens gegen Nestorios in Ephesos polemisierte, so war dies gewiß nicht völlig unberechtigt. Das Verfahren Kyrills gegen ihn war überstürzt und angreifbar. A. Grillmeier wirft in einem Aufsatz « Zum Stand der Nestorius-Forschung » die Frage auf: Läßt sich heute die « Häresie » des Nestorios dogmengeschichtlich ähnlich positiv klären, wie dies Lebon für den Monophysitismus des Severos von Antiochien tun konnte? Er bemerkt dazu, die ernsthafte Arbeit an der Edition der Quellen zu Nestorios habe erst im 17. Jahrhundert begonnen. Zugleich damit begann auch die Reflexion über die eigentliche Lehre des Nestorios, und erst mit der besseren Erschließung der Quellen war eine Überprüfung des Falles « Nestorios » möglich (4). In seinem Buch: « Christ in Christian Tradition » urteilt derselbe Autor abschließend: « Man darf Nestorius nicht mehr eine ' Zwei-Personen-Lehre ' im schulmäßigen Sinn vorwerfen. Sein Fall ist ein

(1) *DSch* 436 (canon 13).
(2) *Christ in Christian Tradition*, 415.
(3) B. ALTANER, *Patrologie*, Freiburg 1958, 305.
(4) *Zum Stand der Nestorius-Forschung*, in: *Theologie und Philosophie* 41 (1966) 401 ff.

Fall des Verständnisses und der Interpretation. Seine Unvorsichtigkeiten und Unklarheiten sind deshalb nicht zu übersehen... Die Geschichte der Nestorius-Forschung zeigt aber auch, welcher Arbeit es bedarf, um das Problem einer 'Häresie' aufzuarbeiten und zu bewältigen. Auch für den Fall Nestorius ist diese Aufgabe noch nicht voll geleistet » (1). Wenn das von Nestorios gilt, um wieviel mehr dann von Theodoret! Man kann auch hier das autoritative Urteil des Constantinopolitanum II über die « dogmatische Tatsache » der Häresien in den Schriften des Theodoret nicht einfach akzeptieren.

Was den Fall des Ibas angeht, handelt es sich, wie schon hervorgehoben, nicht bloß um eine reine Personenfrage, sondern es geht um die Lehre, um die Frage, ob zwischen dem Urteil des Konzils von 553 über die im Brief enthaltene Lehre und dem Urteil von Chalkedon über denselben Gegenstand ein Widerspruch besteht oder nicht. Das Constantinopolitanum II hat den ganzen Brief als häretisch verurteilt und gegen jeden, der die darin ausgesprochene Lehre verteidigt, das Anathem verhängt (2). Die Väter des Konzils riefen bei der 6. Sitzung aus: « Der ganze Brief ist häretisch und gotteslästerlich. Wer den Brief nicht anathematisiert, ist ein Häretiker. Wer ihn annimmt, ist ein Häretiker! » (3). Um sich vor dem Vorwurf zu salvieren, sich in Gegensatz zu Chalkedon zu stellen, erklärten die Konzilsväter, der dem Ibas zugeschriebene Brief sei nicht authentisch und Chalkedon habe einen anderen Brief, nicht aber den dem Ibas angelasteten approbiert, den sogenannten Ibas-Brief aber ausdrücklich abgelehnt (4). Der Kaiser hatte schon in seinem Edikt vom Jahre 551 zu beweisen versucht, Ibas habe selbst auf dem Konzil von Chalkedon die Autorschaft des Briefes abgelehnt (5).

Die Frage ist, wie sich Chalkedon nun wirklich zum Brief des Ibas stellte. Papst Vigilius erklärt in seinem ersten Constitutum vom Mai 553, Chalkedon habe den Brief des Ibas im wesentlichen als orthodox anerkannt, nachdem Ibas seine im Brief

(1) *Christ in Christian Tradition* 410.
(2) *DSch* 437 (can. 14).
(3) *ACO* IV 1, 181-182.
(4) l.c. 213.214.
(5) Hefele-Leclercq III 1, 53-54. In Anmerkung 1 auf S. 54 weist Hefele mit Recht die Argumente des Kaisers zurück.

geäußerten falschen Meinungen über Kyrill zurückgezogen hätte (1). Nach Facundus von Hermiane ist der Brief des Ibas von Chalkedon als katholisch anerkannt worden (2). Pelagius II. erklärt dagegen in seinem 3. Brief an die Bischöfe Istriens, es lasse sich nicht beweisen, daß Chalkedon den Brief des Ibas approbiert habe (3). Nach Ausweis der Akten muß man wohl Pelagius hier recht geben. Das Konzil verhandelte die Angelegenheit des Ibas in seiner Actio IX und vor allem in der Actio X (4). Ibas beklagte sich, weil er nicht zum Konzil von Ephesos (449) zugelassen worden sei und weil man ihn dort in Abwesenheit verurteilt habe (5). Das 2. Konzil von Konstantinopel erklärte eine solche Verurteilung für unzulässig (6). Der Brief des Ibas wurde während der Actio IX verlesen, und zwar als Beweisstück der Gegner des Ibas, um darzutun, dieser habe den Kyrill auch noch nach dessen Tod einen Häretiker genannt (7). Nachher wurde auf Verlangen des Ibas auch noch ein Brief der Kleriker von Edessa zu seiner Verteidigung vorgelesen (8). Daraufhin stellen die Kommissare des Kaisers den Antrag, es sollten auch noch die Akten des Konzils von Ephesos (449) verlesen werden. Die römischen Legaten und eine Reihe von Bischöfen protestieren dagegen, und das Konzil stimmt deren Urteil zu (9). Die Akten werden also nicht verlesen. Dann fordern die kaiserlichen Kommissare die Synode auf, ihre Meinung zur Frage des Ibas zu sagen. Zuerst ergreift der römische Legat Paschasinus das Wort und erklärt, auch im Namen seiner Kollegen: « Nach Verlesung seines (des Ibas) Briefes haben wir ihn (den Ibas) als orthodox anerkannt » (10). Dieses Urteil der römischen Legaten ist absolut eindeutig und hat ohne Zweifel sein

(1) *Collectio Avellana*, 310.305-306.
(2) PL 67, 527, Vorwort zu seinem Werk « *Pro Defensione trium capitulorum* ».
(3) *ACO* IV 2, 129 3-4, PL 72, 734 BC.
(4) *ACO* II I 3, 14 ff., vgl. Mansi VII, 197 ff.; *ACO* II I 3, 16 ff., vgl. Mansi VII, 204 ff. Den Text des Briefes s. in *ACO* l.c. 32-34, Mansi VII, 241-249.
(5) *ACO* l.c. 16.17, Mansi VII, 204.205.
(6) *ACO* l.c. 17, Mansi VII, 205.
(7) *ACO* l.c. 32-34, Mansi VII, 241 ff.
(8) *ACO* l.c. 34.35, Mansi VII, 250 ff.
(9) *ACO* l.c. 38-39, Mansi VII, 257-261.
(10) *ACO* l.c. 39 26-27, Mansi VII, 261 B.

Gewicht. Anatolios von Konstantinopel gibt als Zweiter sein Votum ab: Die auf dem Konzil verlesenen Dokumente beweisen die Unschuld des Ibas. Er hat die Lehrentscheidungen des Konzils und den Brief Leos angenommen. Deshalb ist er des Bischofsamtes würdig und soll wieder eingesetzt werden (1). Hier ist die Anerkennung der Orthodoxie des Briefes schon nicht mehr so eindeutig.

Maximos von Antiochien erklärt dagegen den Ibas ausdrücklich aufgrund seines Briefes für orthodox (2). Juvenal von Jerusalem drückt sich sehr viel vorsichtiger aus: man könne den Ibas wieder als Bischof einsetzen, weil man ja auch gegenüber zurückkehrenden Häretikern Milde walten lasse (3). Die übrigen Bischöfe, die zur Frage der Rehabilitierung des Ibas Stellung nehmen, beziehen sich nicht ausdrücklich auf seinen Brief, sondern sie machen seine Bereitwilligkeit geltend, alle Irrtümer zurückzunehmen (4). Eunomios von Nikomedien betont z.B., Ibas habe alles, was er gegen Kyrill geschrieben hatte, zurückgenommen (5). Am Schluß rufen die Bischöfe aus: « Wir sagen alle dasselbe: Er (Ibas) soll nur den Nestorios und den Eutyches anathematisieren ». Ibas kommt diesem Verlangen nach und anathematisiert auch jeden, der das hl. Konzil von Chalkedon nicht annimmt. Daraufhin erklären die Kommissare des Kaisers den Ibas für rehabilitiert (6).

Man kann nach allem nicht sagen, das Konzil als Ganzes habe die Orthodoxie des Briefes des Ibas ausdrücklich anerkannt. Eine solche ausdrückliche Anerkennung wurde nur von den römischen Legaten und dem Maximos von Antiochien ausgesprochen. Das Konzil hat aber auch nichts gegen die Orthodoxie des Briefes gesagt, es hat vielmehr die Orthodoxie des Ibas nach der Verlesung seines Briefes bestätigt, aber auch nachdem Ibas die Irrlehren des Nestorius verworfen und die Glaubensdefinition des Konzils angenommen hatte. Was also im Brief des Ibas zugunsten

(1) *ACO* l.c. 40, MANSI VII, 261 C.
(2) *ACO* l.c. 40, MANSI VII, 264 A.
(3) *ACO* l.c. MANSI VII, 264 B.
(4) *ACO* l.c. 40 ff., MANSI VII, 264 ff.
(5) MANSI VII, 266 D. Der Text findet sich nur in der lateinischen Übersetzung bei Mansi, nicht im griechischen Urtext.
(6) *ACO* l.c. 42, MANSI VII, 268 DE, 269 A.

des Nestorios gesagt wird oder was im Widerspruch zur späteren Definition von Chalkedon steht, ist durch die Autorität des Konzils sicher nicht gedeckt. Was das im einzelnen ist, darüber äußert sich das Konzil nicht. Ein Widerspruch in der Lehre zwischen dem Constantinopolitanum II und Chalkedon läßt sich also, was ihre verschiedene Stellungnahme zum Brief des Ibas angeht, nicht nachweisen.

Es wäre nun noch im einzelnen zu untersuchen, ob die vom 2. Konzil von Konstantinopel vertretene Christologie mit Chalkedon vereinbar ist oder nicht. Da nicht das ganze dogmatische Werk des Constantinopolitanum II von den Päpsten rezipiert wurde, sondern nur die Verurteilung der drei Kapitel, ist diese Frage für uns nicht von großer Bedeutung, und wir können uns auf einige Andeutungen beschränken. — E. Amann ist der Auffassung, daß der drei-Kapitel-Streit die Kirche in Sachen der Christologie zu einer von Chalkedon merklich verschiedenen Stellungnahme führte. Die Theologie Kyrills, die man in Chalkedon beiseite geschoben hatte, begann nun zu triumphieren (1). In der Tat übernahm das Constantinopolitanum II die gesamte Theologie Kyrills. Das Konzil von Ephesos hatte sich die zwölf Anathematismen Kyrills nicht zueigen gemacht. Wir können uns da auf A. Grillmeier, einen ausgezeichneten Kenner der Vorgeschichte der Christologie von Chalkedon berufen, der die von Diepen vertretene Auffassung, Ephesos habe die Anathematismen als Dogma verkündet, entschieden zurückweist (2). Der dritte Brief Kyrills an Nestorios, der die Anathematismen enthält, wurde lediglich zu den Akten genommen, aber es wurde nicht darüber abgestimmt, und es erfolgte keine Approbation (3). Chalkedon hat die Anathematismen nicht zurückgewiesen, sie aber auch nicht ausdrücklich gebilligt. Auch Kyrill selbst hat beim Friedensschluß mit den Orientalen (433) die Anathematismen nicht erwähnt (4). Nach

(1) *Trois Chapitres* in *DThC* XV², 1869.1887.
(2) *Christ in Christian Tradition*, 415 Anm. 1.
(3) Vgl. P. TH. CAMELOT, *Ephèse et Chalcédoine* 67, *ACO* I I 2, 36 19.20, MANSI IV, 1180 A.
(4) Vgl. DIEPEN, *Douze dialogues*, 124; vgl. zur Sache auch: P. GALTIER, *Les Anathématismes de Saint Cyrille et le Concile de Chalcédoine*, in: *Recherches de Sc. Rel.* 23 (1933) 45-57. Diepen polemisiert gegen ihn - m.E. zu Unrecht - in: *Douze dialogues* 55 und 86 ff.

Ch. Moeller approbierte Chalkedon den Kyrill der Union von 433, schwieg aber über den Rest. Die Anathematismen gingen jedoch allmählich in den Gebrauch des ordentlichen Lehramtes über. Die Christologie des hl. Leo war gemäßigter gewesen (1). Auf dem Konzil von 553 siegte der sogenannte Neuchalkedonismus, der das gesamte System Kyrills in die Lehre des Konzils von Chalkedon hineinintegrieren wollte und der aus der antimonophysitischen Polemik als Reaktion geboren worden war. Die Gründe dafür waren oft rein politischer Natur, und die Religionspolitik Justinians spielte eine große Rolle dabei. Der Neuchalkedonismus wollte ein Mittelweg sein zwischen der Theologie von Chalkedon und der des Severos von Antiochien (2). Moeller beurteilt den Neuchalkedonismus trotzdem positiv, da dieser das wesentliche Band zwischen der göttlichen Hypostase und der angenommenen Menschennatur klargestellt und so die Terminologie von Chalkedon ergänzt hat. So hat der Neuchalkedonismus ein notwendiges Werk getan. Damit will Moeller aber nicht sagen, daß man die ganze Theologie Kyrills, insbesondere die Anathematismen annehmen müsse (3). Der vom Konzil des Jahres 553 vertretene Neuchalkedonismus stellt eine Weiterentwicklung der Lehre von Chalkedon dar, steht aber nicht im Gegensatz zu ihr. Man kann ihn aber nicht als verpflichtende Lehre der Kirche ansehen, da — wie gesagt — die Päpste ausschließlich die Verurteilung der drei Kapitel, nicht aber das ganze dogmatische Werk des Constantinopolitanum II anerkannt haben. Daß die Verurteilung der Lehre, die in den drei Kapiteln, *wie das Konzil sie verstand*, enthalten war, zu Recht geschehen ist, unterliegt keinem Zweifel. Hier stimmt das Konzil mit Chalkedon überein, bestätigt dessen Lehre aufs neue und schließt vielleicht noch energischer jede Art von Nestorianismus aus. Das und nur das ist der Wert des Konzils. Eine ganz andere Frage ist es aber, ob das Konzil die verurteilten Lehren mit Recht dem Theodor von Mopsuestia und dem Theodoret zugeschrieben hat. Darüber sind sich die Fachgelehrten bis heute nicht einig. Hier handelt es sich um « facta dogmatica » sehr zweifelhaften Wertes. Über die Berechtigung oder Nicht-Berechtigung der

(1) MOELLER, *Le chalcédonisme et le néchalcédonisme* ... in: *Chalkedon* I, 645.
(2) MOELLER l.c., 666.
(3) l.c. 719.

Verurteilung des Ibas-Briefes wird weiter unten (S 363) noch eigens gehandelt.

Sehr viel schwieriger, als die beiden Konzilien zu einer gewissen Konkordanz zu bringen, ist es, das Constitutum I des Papstes Vigilius mit den Dekreten des Constantinopolitanum II zu vereinbaren. Wir müssen hier einen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen der vom Papst frei und unter Einsatz der Autorität des Apostolischen Stuhles gegebenen Entscheidung und den Beschlüssen des Konzils feststellen. Papst und Konzil sind einig in der Verurteilung der Sätze aus den Schriften des Theodor von Mopsuestia, Vigilius will aber die Person des Theodor nicht anathematisieren. Als Begründung gibt er an, es entspreche nicht der Tradition, Tote, die im Frieden mit der Kirche gestorben seien, noch mit dem Anathem zu belegen. Er beruft sich dafür auf das Konzil von Ephesos, das den Theodor von Mopsuestia persönlich nicht verurteilen wollte, weil er schon gestorben war (1), ferner auf einen Brief des Kyrill (2) und auf einen solchen des Proklos von Konstantinopel (3), zudem noch auf das Konzil von Chalkedon, auf die Päpste Leo den Großen und Gelasius I. (4) und überhaupt auf die Tradition des Apostolischen Stuhles. Aus all diesen Gründen wagt Vigilius es nicht, die Person des Theodor zu anathematisieren, und er will es nicht erlauben, daß irgend jemand dies tue (5). Das ändert nichts an der Zurückweisung der « Capitula dogmatum » Theodors, die er « secundum subiectos intelligentiae sensus » verurteilt hat, woran nicht zu rütteln ist (6). Hier haben wir *vielleicht* eine Andeutung der so wichtigen Unterscheidung zwischen dem für Vigilius und seine Zeitgenossen eindeutig erscheinenden Sinn der Sätze und dem, was Theodor wirklich gemeint hat. Das Constantinopolitanum II anathematisierte dagegen nicht bloß die Lehre Theodors, sondern seine Person. Jeder,

(1) *Collectio Avellana*, 287.
(2) l.c. 288. Es handelt sich um einen Brief Kyrills an Johannes von Antiochien, s. PL 67, 728, vgl. *Coll. Avell.*, 287 Anm.
(3) *Collectio Avellana*, 288. Der zitierte Brief des Proklos ist verloren, vgl. l.c. Anmerkung.
(4) l.c. 289.290.
(5) l.c. 292.
(6) l.c. 292-293.

der ihn verteidigt oder zu seinen Gunsten schreibt, wird mit dem Anathem bedroht (1).

Was Theodoret angeht, verurteilt der Papst die Auszüge aus dessen Schriften, die ihm vorlagen (2), das Konzil dagegen ganz allgemein alle seine « gottlosen » Schriften, die sich gegen den wahren Glauben, das 1. Konzil von Ephesos und den hl. Kyrill richten, und alles was er zugunsten des Theodor von Mopsuestia geschrieben hat (3). Von der Person des Theodoret spricht Vigilius mit größter Ehrfurcht, er nennt ihn einen « vir venerabilis » und wundert sich darüber, daß man ihn verunglimpfen will. Theodoret hat in Chalkedon den Brief Leos angenommen und die Glaubensdefinition des Konzils ohne Zögern unterschrieben. Obwohl manche von ihm behaupteten, er habe den Kyrill anathematisiert und er sei ein Häretiker, haben die Väter von Chalkedon nur von ihm verlangt, daß er den Nestorios und dessen gottlose Lehren verurteile. Man würde dem Konzil von Chalkedon widersprechen, wenn man den Theodoret jetzt noch verdächtigen und Schriften von ihm als nestorianisch verurteilen wollte (4). Genau das tat das Konzil, wenn es auch die Person des Theodoret nicht verdammte. — Über den eklatanten Gegensatz zwischen dem päpstlichen Constitutum und den Beschlüssen des Konzils, was den Ibas-Brief angeht, wird weiter unten gehandelt (S 362 ff.). Hier geht es nicht bloß um Tatsachenfragen, sondern um die Lehre. Das Constitutum I ist also mit dem Konzil, auch was die Verurteilung der drei Kapitel angeht, unvereinbar. Wenn man mit Ch. Moeller und E. Amann das Konzil nur insoweit gelten lassen will, als es dem Constitutum I nicht widerspricht, muß man auch die Verurteilung der drei Kapitel fallen lassen und stellt sich damit gegen die Entscheidung nicht weniger Päpste, die diese Verurteilung approbierten und ihre Annahme forderten.

Noch schwieriger ist es, den Gegensatz zwischen dem Constitutum I auf der einen Seite und dem Brief des Papstes Vigilius an Eutychios vom 8.12.553 und dem Constitutum II vom 23.2.554 auf der anderen Seite aus der Welt zu schaffen. Ortiz de Urbina sucht, wie schon erwähnt, das Problem dadurch zu lösen, daß

(1) *DSch* 435 (can. 12).
(2) *Collectio Avellana*, 295.
(3) *DSch* 436.
(4) *Collectio Avellana*, 293-294.

er die Authentizität der beiden letzten Dokumente bestreitet. Er steht mit dieser Ansicht aber wohl ziemlich allein da, und seine Gründe überzeugen uns nicht. Außerdem bleibt die grundlegende Schwierigkeit: Vigilius hat ohne Zweifel die Verurteilung der drei Kapitel nach dem Konzil gebilligt, während er sie in seinem Constitutum I mit Einsatz seiner apostolischen Autorität zurückgewiesen hatte.

Zunächst ein Wort über die Frage der Authentizität der beiden Dokumente. Ortiz de Urbina argumentiert gegen die Echtheit des Briefes an Eutychios aus der inneren Unwahrscheinlichkeit. Vigilius wäre zu elend umgefallen. Das ist eine Argumentation a priori, die wir in diesen historischen Fragen nicht anerkennen können. Im übrigen verlangt Ortiz de Urbina in dieser Sache eine absolute Gewißheit, die wir in solchen Dingen nicht haben können. Allerdings ist der Brief nur in einem einzigen Manuskript der Pariser Bibliothek erhalten, das erst im 17. Jahrhundert durch Petrus de Marca entdeckt wurde. Der erste Herausgeber war S. Baluzius (1). Ortiz de Urbina hat in dieser Sache eine ganze Reihe von Autoren gegen sich, die über die Frage geschrieben haben, so Hefele, E. Amann, Moeller, Galtier, Devreesse, Diepen und Bréhier. Aus dem Inhalt des Briefes scheint es uns klar zu sein, daß der Verfasser nur Vigilius sein kann. Wer hätte es sonst gewagt, den Verfasser des Constitutum I derart zu desavouieren, außer Vigilius selbst?

Das wichtigste Dokument ist das Constitutum II, das die höchstoffizielle Zurücknahme des Constitutum I und die Approbation der Verurteilung der drei Kapitel durch das Konzil enthält. Die Authentizität dieses Dokuments ist nach Ortiz de Urbina noch zweifelhafter als die des Briefes an Eutychios. Er gibt zwar zu, daß der Stil und die Redeweise des Schriftstücks zu Vigilius passen. Im einzigen erhaltenen Manuskript (Paris 1682) wird der Brief aber nicht dem Vigilius zugeschrieben. Das erklärt sich jedoch, wie wir gleich sehen werden, mühelos. Erst der Herausgeber Baluzius eignete den Brief dem Vigilius zu. — Ortiz de Urbina argumentiert weiter aus dem Schweigen Justinians, des

(1) *Quali sententia* ... *OCP* 33 (1967) 194-196; vgl. HEFELE-LECLERCQ III 1, 137.
(2) PL 69, 122 ss.

Facundus und des Pelagius I. über dieses Dokument (1). Dazu ist zu sagen, daß die « Verteidigung der drei Kapitel » des Facundus vor der Herausgabe des Constitutum II geschrieben wurde (2). Pelagius erwähnt das Constitutum II ausdrücklich in seiner Schrift zur Verteidigung der drei Kapitel, die er als Diakon verfaßte. Er spricht von dem dritten « Judicatum » des Vigilius, durch das dieser dem Anathem verfallen sei (3). Das dritte offizielle Schriftstück des Vigilius ist das Constitutum II. An anderer Stelle schreibt Pelagius, Vigilius und seine « dictatores » hätten in dem Schriftstück, das sie « *secunda indictione* » verfaßten, ostentativ die Synode von Chalkedon gelobt... Dasselbe täten aber auch alle Häretiker, was die Hl. Schrift angehe (4). Die « secunda indictio » zu der Zeit, die hier in Frage kommt, ist eindeutig das Jahr 554. Es kann sich also nur um das Constitutum II handeln. Pelagius spricht auch von einem « Judicatum primae indictionis », d.h. des Jahres 553. Hier ist das Constitutum I gemeint (5).

E. Schwartz schreibt über unsere Frage in der Einleitung zum Volumen II des Tomus IV seiner « Acta Conciliorum Oecumenicorum » der Sache nach: Der Anfang des Dokuments fehlt. Deshalb ist nicht klar, wer der Adressat ist. Es fehlen auch die Unterschriften am Ende. Dadurch erklärt es sich, daß der Name des Vigilius als Autor nicht angegeben ist. Es ist aber nach dem Urteil von Schwartz klar, daß er der Autor ist. Niemand hätte so etwas schreiben können, wenn nicht der Papst selbst (6). Der Verfasser des Schriftstücks erklärt alles für ungültig, was in seinem Namen oder im Namen von sonst irgend jemand zur Verteidigung der drei Kapitel geschrieben wurde (7). Galtier weist darauf hin, daß Pelagius gegen die von Vigilius aufgestellte Behauptung polemisiert, der Brief des Ibas sei nicht authentisch und Chalkedon habe nicht den dem Ibas zugeschriebenen Brief, sondern ein Schreiben

(1) *OCP* 33 (1967) 196.197.

(2) Evangelos CHRYSOS, *Zur Datierung* ... (s. S. 343, Anm. 4) S. 318, setzt die Veröffentlichung der Defensio vor die des Iudicatum I von 548.

(3) DEVREESSE, *Pelagii Diaconi* ..., *Studi e Testi* 57, 60.

(4) l.c. 65.

(5) l.c. 14.

(6) *ACO* IV 2, XXV.

(7) *ACO* IV 2, 168 10ff..

der Kleriker von Edessa zur Verteidigung des Ibas gutgeheißen (1). Diese Behauptung findet sich aber im Constitutum II. Pelagius hat es also gekannt.

Wir haben nun noch zu untersuchen, ob die beiden wichtigsten Dokumente des Vigilius, das Constitutum I und II miteinander vereinbart werden können oder ob zwischen beiden Widersprüche in der Lehre bestehen. Beide Dokumente sind unter Einsatz der Autorität des Apostolischen Stuhles geschrieben. Im Constitutum I dekretiert Vigilius, niemand dürfe eine andere Meinung über die drei Kapitel äußern als die seinige; niemand dürfe « post praesentem definitionem » überhaupt noch die Frage der drei Kapitel neu aufwerfen. Alles was bislang in anderem Sinne gesagt und geschrieben wurde, annulliert der Papst « ex auctoritate Sedis Apostolicae » (2). Man darf natürlich das Wort « definitio » nicht pressen. Es scheint uns ein Anachronismus zu sein, überhaupt die Frage zu stellen, ob Vigilius im Sinn gehabt habe, hier « ex cathedra » zu sprechen (3). Aber immerhin handelt es sich um eine sehr autoritative Äußerung des Papstes, der dem Apostolischen Stuhl von Rom vorsteht und sich darauf beruft (4). Im Constitutum II bedroht derselbe Papst jeden mit dem Anathem, der behauptet, das Konzil von Chalkedon habe den Brief des Ibas approbiert (5). Es wird also auch hier die höchste Autorität eingesetzt.

Was die Frage des Widerspruchs zwischen beiden Dokumenten angeht, gibt Hefele zwar Unstimmigkeiten zu, sucht aber den Papst zu verteidigen: er habe schließlich eingesehen, daß er in seinem Constitutum I Irrtümer begangen habe (6). Galtier urteilt zur Sache, es sei unmöglich sich selbst energischer zu desavouieren, als es Vigilius in seinem Constitutum II getan habe (7).

Es ist zu untersuchen, ob es sich bei diesen evident widersprüchlichen Aussagen nur um Tatsachenfragen oder aber um die

(1) GALTIER, *L'Occident et le néochalcédonisme*, in: *Gregorianum* 40 (1959) 61; vgl. DEVREESSE, *Pelagii Diaconi...*, 54.55.57.

(2) *Collectio Avellana*, 318.

(3) Ortiz de Urbina wirft die Frage auf und verneint sie: *OCP* 33 (1967) 193.

(4) *Collectio Avellana*, 318.

(5) *ACO* IV 2, 168.

(6) HEFELE-LECLERCQ III 1, 146.136.

(7) *L'Occident* ... in: *Gregorianum* 40 (1959) 60.

Lehre handelt. Die schlimmsten Gegensätze sind im Urteil über den Ibas-Brief zu finden. Dies gibt auch E. Amann zu, der aber auch hier die Gegensätze auf die Beurteilung von Tatsachen zu beschränken sucht (1). J. Bois bot in seinem Artikel über das Constantinopolitanum II im Dictionnaire de Théologie Catholique schon die gleiche Lösung an (2). Ch. Moeller geht den Schwierigkeiten aus dem Wege, indem er erklärt, man brauche das Constitutum II nicht anzunehmen (3). So kommt er aber, wie oben schon betont, mit den Aussagen der späteren Päpste in Konflikt.

Gegensätze in der Beurteilung der Tatsachen sind allerdings genügend vorhanden. Es will uns aber scheinen, daß es sich auch um einen Widerspruch in der Lehre selbst handelt. Wenn im Constitutum I die im Brief des Ibas enthaltene Lehre für im wesentlichen orthodox erklärt wird, im Constitutum II dagegen für völlig häretisch, dann handelt es sich um einen Gegensatz in der Lehre, Vigilius hat in der Sache der Christologie in den beiden Dokumenten einen gegensätzlichen Standpunkt vertreten.

Stellen wir die Aussagen des Constitutum I und II über den Ibas-Brief nebeneinander: Im Constitutum I betont Vigilius, die Legaten seines Vorgängers hätten nach Verlesung des Briefes des Ibas dieses Schreiben als katholisch anerkannt (4). Im Constitutum II sagt derselbe Vigilius, die Legaten hätten nicht den Brief des Ibas an Maris, sondern einen Brief der Kleriker von Edessa zur Verteidigung des Ibas approbiert (5). Im Constitutum I erklärt Vigilius mit Berufung auf seine Autorität, das Konzil von Chalkedon habe den Glauben des Ibas aufgrund seines Briefes als orthodox anerkannt. Freilich habe Ibas vorher zurückgezogen, was er in seinem Schreiben gegen Kyrill gesagt hatte und er anathematisierte den Nestorios und den Eutyches (6). Vigilius besteht energisch darauf, man dürfe es nicht wagen, das Urteil der Väter von Chalkedon zu revidieren. Sonst beschuldige man diese, sie hätten zwischen Häresie und wahrem Glauben nicht unterscheiden können. Man dürfe nicht in Frage stellen, was Chalkedon

(1) *Trois Chapitres*, *DThC* XV², 1922.1923.
(2) *Constantinople (IIe Concile de)* in: *DThC* III¹, 1238.
(3) *Le cinquième Concile*, in: *Rev. des Sc. Ph. et Th.* 35 (1951) 415.
(4) *Collectio Avellana*, 302.
(5) *ACO* IV 2, 161; PL 69, 169 B.
(6) *Collectio Avellana*, 310.306.304.

mit der Zustimmung des Hl. Stuhles beschlossen habe (1). Im Constitutum II sucht Vigilius dagegen zu beweisen, Ibas habe den Brief an Maris gar nicht geschrieben, sondern seine Autorschaft abgeleugnet; ferner der dem Ibas zugeschriebene Brief stehe im Gegensatz zur Lehre von Chalkedon (2). Er verurteilt den Brief ausdrücklich als häretisch wegen der darin enthaltenen Lehre, Christus sei ein bloßer Mensch, in dem Gottes Sohn wie in einem Tempel wohne; weiter weil dort das Konzil von Ephesos und die zwölf Anathematismen des Kyrill angegriffen werden. Vigilius verurteilt den *ganzen* Brief als gottlos und anathematisiert jeden, der ihn verteidigt (3), ebenso jeden, der behauptet, die Väter von Chalkedon hätten den dem Ibas zugeschriebenen Brief approbiert (4).

Es wird also im Constitutum I die Lehre des Briefes als orthodox anerkannt, ausgenommen die Angriffe gegen Kyrill, die Ibas selbst zurückgenommen hatte, und vorausgesetzt, daß er den Nestorios anathematisierte. Im Constitutum II wird dagegen die ganze Lehre des Briefes als häretisch verurteilt. Hier handelt es sich m. E. klar um einen Widerspruch in der Lehre, nicht bloß in der Beurteilung von Tatsachen.

Man kann freilich rein theoretisch gesehen die beiden Aussagen miteinander vereinbaren: Der Brief des Ibas kann, wenn man ihn in seine Zeit hineinstellt und nach dem damaligen Stand der christologischen Terminologie beurteilt, als im wesentlichen orthodox angesehen werden. Wenn er freilich an den Maßstäben der neuchalkedonischen Christologie, die sich in Konstantinopel 553 durchsetzte, gemessen wird, kann er als häretisch erscheinen. Die erste Betrachtungsweise wird natürlich allein dem Ibas gerecht. Die Anathematismen Kyrills waren zur Zeit des Ibas noch in keiner Weise allgemein rezipiert, ebenso wenig seine Formel von der « einen fleischgewordenen Natur des Wortes Gottes ». Das von Ibas gebrauchte Bild vom Einwohnen des Logos im Tempel des Fleisches ist auch Athanasios geläufig (5).

(1) l.c. 309.
(2) PL 69, 161 B; *ACO* IV 2, 154.
(3) PL 69, 174.178; *ACO* IV 2.162ff. 168.
(4) PL 69, 178; *ACO* IV 2, 168.
(5) Vgl. A. GRILLMEIER, *Vorbereitung der Formel von Chalkedon*, in *Chalkedon* I, 101.

Das Einwohnungs-Schema wurde sogar anfänglich selbst von Kyrill gebraucht, der zunächst die Formeln des Athanasios wiederholte (1). Das Bild vom Einwohnen des Logos in einem Tempel ist unvollkommen, braucht aber die hypostatische Union zwischen dem Logos und dem Tempel, in dem er wohnt, nicht auszuschließen. Auch die Unionsformel von 433 gebraucht diese Ausdrucksweise. Gott das Wort hat sich vereinigt mit dem Tempel, den es aus der Jungfrau annahm (2). Ibas spricht an anderer Stelle von den zwei Naturen, der einen virtus und der *einen Person* und von dem einen Sohn, unserem Herrn Jesus Christus (3). Den Ausdruck « una virtus », der im Brief vorkommt, verteidigt Vigilius selbst in seinem Constitutum I mit dem Hinweis auf den hl. Paulus, der von « Christus als Gottes Kraft » spricht (4). Ibas weist mit Recht zurück, daß von *der Gottheit* Menschliches ausgesagt werden könne (5). Auch die Unionsformel von 433 läßt es gelten, daß, was Gottes würdig ist, von der Gottheit, was aber niedriger ist, von der Menschheit ausgesagt wird (6). Die Berechtigung der « communicatio idiomatum », d.h. daß von der *einen Person* sowohl Göttliches wie Menschliches ausgesagt werden können, ist dem Ibas wie auch andern seiner Zeitgenossen noch nicht aufgegangen. Er vertritt die Christologie der Union des Jahres 433 zwischen Johannes von Antiochien und Kyrill, von der er mit den höchsten Lobeserhebungen redet (7). Auch Kyrill war mit dieser Unionsformel einverstanden, obwohl sie seine Anathematismen nicht enthielt. Das Constantinopolitanum II machte — wie gesagt — den Versuch, die ganze Christologie Kyrills in die Lehre von Chalkedon hineinzuintegrieren. Wenn man das als Norm annimmt und den Brief des Ibas daran mißt, dann kann er freilich als häretisch bezeichnet werden.

Man kann aber füglich daran zweifeln, ob solche Gedanken dem Papst Vigilius bei seiner widersprüchlichen Beurteilung des Ibas-Briefes in den Sinn kamen. Wir kommen wohl nicht daran

(1) l.c. 169.
(2) *Kyrill von Alexandrien*, Ep. 38, PG 77, 172.
(3) *ACO* IV 1, 138.
(4) 1 Cor. 1, 24; *Collectio Avellana*, 304.
(5) *ACO* IV 1, 138.
(6) *Kyrill* Ep. 38, PG 77, 173.
(7) *ACO* IV 1, 140.

vorbei, diesen Widerspruch in der Lehre bei Vigilius festzustellen, und zwar handelt es sich um einen Widerspruch in sehr autoritativen Lehräußerungen des Papstes. Unfehlbare Lehrentscheidungen eines Papstes in dieser Zeit zu erwarten, scheint uns, wie gesagt, ein Anachronismus zu sein. Wir müssen dieses Problem sehen und gelten lassen und dürfen uns nicht mit nur scheinbaren Lösungen zufrieden geben.

Vigilius widerspricht sich außerdem in seiner Beurteilung des Theodor von Mopsuestia. Im Constitutum I hatte er es mit Berufung auf die Tradition der Kirche entschieden abgelehnt, den im Frieden mit der Kirche Verstorbenen zu anathematisieren (s. oben S 357). Im Constitutum II spricht er doch dieses Anathem über den Toten aus und gibt als Begründung an, die Nestorianer verbreiteten die Häresien Theodors unter dem Vorwand, er sei im Frieden mit der Kirche gestorben. Mann müsse dem durch das ausdrückliche Anathem gegen den Bischof von Mopsuestia entgegentreten (1).

Von Theodoret rückt Vigilius im Constitutum II energisch ab, während er ihn im Constitutum I weitgehend verteidigt hatte (s. oben S 358). Die Nestorianer berufen sich — so Vigilius — auf die Schriften des Theodoret zur Verteidigung des Theodor von Mopsuestia und gegen die Anathematismen des Kyrill. Er tue durch die Verurteilung der Schriften des Theodoret nur das gleiche, was Chalkedon schon getan habe (2).

Zum Schluß seien die Hauptpunkte, die sich aus unserer Untersuchung ergeben, noch einmal zusammengefaßt. Das erste und grundlegende Problem, das uns das zweite Konzil von Konstantinopel stellt, ist die Tatsache, daß nicht wenige Päpste, ja die ganze Kirche, ein Konzil anerkannt haben, das einen Papst, der sich zu Beginn gegen das Konzil stellte, für aus der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen erklärt hatte. Außerdem hatte dieses Konzil dem Papst ausdrücklich die Vollmacht aberkannt, allein, ohne eine Synode, Glaubensfragen endgültig zu entscheiden. Die Nachfolger des Vigilius nehmen an all dem offenbar keinen Anstoß.

(1) PL 69, 175 A; *ACO* IV 2, 165.
(2) PL 69, 177 BC; *ACO* IV 2, 167.168.

Ferner: das Constantinopolitanum II steht, was Tatsachenfragen angeht, die wir heute « facta dogmatica » nennen würden und die das Konzil mit Einsatz seiner ganzen Autorität entscheiden wollte, im Gegensatz zu Chalkedon. Das autoritative Urteil des Konzils von 553 über diese « Fakten » wird in unseren Tagen tatsächlich nicht mehr ernst genommen, weil sich die Grundlagen dieses Urteils als sehr zweifelhaft herausgestellt haben. Über die Frage der Rechtgläubigkeit des Theodor von Mopsuestia und des Theodoret wird heute in aller Freiheit unter den Fachleuten diskutiert, ohne daß das kirchliche Lehramt deswegen Schwierigkeiten machte.

Zwischen dem Vigilius des Constitutum I und dem Konzil besteht ein unüberbrückbarer Gegensatz, der sich auch auf die Lehre erstreckt.

Die schlimmsten Widersprüche bestehen zwischen dem Constitutum I und II des Vigilius, und zwar auch in Sachen der Lehre. Beide Dokumente sind gleich offiziell und mit Einsatz der gleichen Autorität des Apostolischen Stuhles vom Papst herausgegeben worden. Von unfehlbaren Lehrentscheidungen kann allerdings in keinem Fall die Rede sein.

Das sind Tatsachen, die zu denken geben, die aber mit dem recht verstandenen Lehramt von Papst und Kirche nicht in Gegensatz stehen können.

WILHELM DE VRIES S.J.

Metropolitan Isidore's Journey to the Council of Florence. Some Remarks.

The description of Isidore's Journey (*Choženie*) to the Council of Ferrara-Florence, written by a clerk of his suite, probably a layman, received much attention recently. Though edited several times before (1), a new and better recension was published by N. A. Kazakova in 1970 (2). Earlier, in 1954 a German translation with an excellent commentary was produced (3). In this article I offer some marginal remarks on this commentary, together with some explanatory notes on the last part of the *Choženie* that was edited by Kazakova but which has been neither translated nor commented on before.

Three families of manuscripts

In spite of the efforts already made, the literary history of this small work is far from being without controversy. There

(1) N. NOVIKOV, *Drevnjaja rossijskaja vivliofika*, IV, SPb 1774, 293-321; 2nd edition: VI, Moskva 1788, 27-48. The editor claims to have used a manuscript preserved in the Patriarchal Library.

I. SAKHAROV, *Skazanija russkogo naroda*, t. II, SPb 1849, kn. 8, 77-90. A conflation of Isidore's *Choženie* and of Simeon's Tale taken from the Chronicles. Does not merit any attention.

V. MALININ, *Starets Eleazarova monastyria i ego poslanija*, Kiev 1901, Priloženija, 76-87. Malinin used the codex 1464 of the Collection of the Sofijskij sobor.

(2) *Pervonačal'naja redaktsija " Choždenija na Florentijskij sobor "*. In: *Trudy otdela drevnerusskoj literatury*, XXV, M.-L. 1970, 60-72. She made use of codex 16.8.13 of the Manuscript collection of the Academy of Sciences.

(3) *Reisebericht eines unbekannten Russen* (1437-1440), übersetzt, eingeleitet und erklärt von Günther STÖKL. In: *Byzantinische Geschichtsschreiber*, Band II, *Europa im XV. Jahrhundert von Byzantinern gesehen*, Graz 1954, 149-189. 2nd edition in 1965. Translation made from Malinin's edition.

is a need for a critical edition, — this can be done obviously only in the Soviet Union itself. I had at my disposal nine of the thirteen known manuscripts of the *Khoženie* and their collation resulted in three distinct families:

a) Two manuscripts contain not only the trip from Moscow through Livonia, Germany, Italy, the account of some salient facts in Ferrara and Florence, together with the return through Istria, Croatia and Hungary to Buda, but also the itinerary from Buda through Hungary, Poland and Lithuania to Suzdal' (1).

This last part of the account (Buda-Suzdal') should be ascribed to another person of Isidore's company, distinct from the first author. The second author assumed the task of chronicler after Zagreb. So the Hungarian stretch of the journey is described by two distinct authors, though only the second carried out the Itinerary as far as Suzdal'. His style is concise and impersonal, his work is essentially a list of localities with the indication of mileage; rarely are other details inserted. The mileage is given in Polish miles, with making one mile equal to five versts (2). In contradistinction to the former author he never refers to Metropolitan Isidore, not even when the company leaving Lithuania made their way to Muscovy, while Isidore with some of his close collaborators decided to stay in the Grand Principality.

b) The vast majority of the manuscripts—they make up the second family—trace the journey of Isidore to Buda and after having mentioned the puzzling natural phenomenon of hot springs rising up from the soil in Buda, conclude: " hot water seethes there in winter and in summer as if in a kettle " (3). The

(1) No 16.8.13, ff. 108v-134v, Manuscript collection of the Academy of Sciences. No 939, ff. 43v-58v, Lenin Library of Moscow, the Rumjantsev Museum Collection.

(2) This was the conversion table the author himself adopted: he estimated the distance from Troki to L'viv at 100 miles, equal to 500 versts. On the other hand, an ordinary Polish mile was estimated at 7,147 m.

(3) I had at my disposal the following mss. of the second family; all of the 16th or 17th century:

No 1464, ff. 472r-496v, The collection of the Sofijskij sobor, The Leningrad Public Library.

author evidently hoped to resume his account, but was prevented from doing so by some unknown circumstance. Somebody else stepped in, rewrote in a more detailed way the journey from Zagreb to Buda and added the rest.

c) The only example of the third family known to me is codex 67 (foll. 251-267v) of Leningrad Public Library, the Basic collection. This manuscript is shortened, though the abbreviation should not be regarded as its most distinctive feature. After the description of St. Nicholas church on Lido di Venezia it concludes abruptly: " We have arrived safely in Rus without coming to any harm " (1).

This manuscript is the worst of all the nine I checked. It abounds in arbitrary omissions, in errors of orthography, in capricious changes. But this deplorable text had been copied from a codex that offered a better reading than all other mss. known to me.

Here are some examples of its better readings: Enumerating the Greek bishops present at the council, the Metropolitan of Nicomedia is called Macarius, as in the Latin and Greek sources, while the other eight codices name him erroneously Mark. The Metropolitan of Anchialos is rightly called Sophronios, while other copies speak of Gennadios. The last stage of the journey from Faenza to Florence is estimated at 15 miles, while other mss. put 50 which is quite improbable. For a chicken in Ferrara 3 grossi were asked, a goose was priced at 6 grossi; all other mss. put the same price of 3 grossi for chicken and goose alike, —an obvious error. The discovery of a better ms. of this family would solve several controversies.

No 1465, ff. 230r-239r, ibidem.

No 63, ff. 2r-18r, The Collection of the Society of Friends of Old Literature, The Leningrad Public Library.

No 18, ff. 79r-86r, The Basic collection, The Leningrad Public Library.

No 29, ff. 1r-23r, ibidem.

No 10 Ustjužskij, ff. 111r-127r, Manuscript collection of the Academy of Sciences.

(1) На Русь и доидохомъ здравы без пакости. *Cod. cit.* fol. 267v.

On the way to Ferrara and Florence

Isidore and the Bishop of Suzdal' Abraham with more than 100 persons of their suite left Moscow on September 8, 1437 and after a six days' journey they reached Tver. Their next stopping place was the Savvin-Sretenskij monastery that was founded by Savva and Varsanofij on the river T'ma—today the village Savvino—some 18 versts southwest from Tver (1). Then passing through Toržok they arrived at Voločok. From here they sailed the course of the river Msta to Il'men' Lake. On October 6th they stayed over night at St. George's monastery on the left bank of the river Volkhov, no more than three versts from Novgorod as the crow flies (2). The next morning they solemnly entered the city where they enjoyed hospitality for seven weeks (3). For about the same length of time they also stayed in Pskov, from December 6, 1437 till January 24, 1438.

Golubinskij suggests that Isidore's prolonged stay in both of these rich republics was motivated by the necessity of finding financial resources needed for his long journey (4). The perspicacious author of the *Khoženie* points in the same direction and does not leave unappreciated the generosity of the Novgorodians and Pskovians. It was customary to offer some gift to the bishops whenever they solemnly blessed the faithful. Also this circumstance is emphasized in one text: after the solemn liturgy at St. Trinity in Pskov the Metropolitan " blessed the people and they gave him 20 rubles ".

Isidore's original plan to travel to the West by land had to be changed and he was forced to proceed through Livonia and from Riga to go by sea to Lübeck (5).

The first non-Russian territory he entered was owned by the Bishop of Tartu. Here, as well as later in Riga he was greet-

(1) See V. V. Zverinskij, *Material dlja istoriko-topografičeskogo issledovanija o pravoslavnykh monastyrjakh v Rossijskoj Imperii*, III, SPb 1897, 152-153.

(2) Arkhimandrit Makarij, *Arkheologičeskoe opisanie tserkovnykh drevnostej v Novgorode i ego okrestnostjakh*, II, Moskva 1860, 403.

(3) All the mss. give the time of Isidore's stay at Novgorod as seven days, an obvious error. Cf. G. Stökl, *op. cit.*, 175, note 17.

(4) E Golubinskij, *Istorija russkoj tserkvi*, II-1, Moskva 1900, 434.

(5) For related literature see G. Stökl, in particular pg. 177, note 36.

ed by the ecclesiastical authority, the Bishop and the chapter, as well as by the municipal administration, the mayor and the members of the city council. No representatives of the Order are mentioned: but even the Knights had a momentous influence in both episcopal cities.

The Metropolitan was welcomed in Tartu not only by the Latin, but also by the Russian clergy who were probably directly dependant on the Archbishop of Novgorod and in charge of two Russian churches, of St. Nicholas and of St. George. The names of these churches are mentioned in our text for the first time (1).

A convent of cloistered nuns and their edifying life made a deep impression on the orthodox visitors. The monastery in question, dedicated to St. Catherine, was a Cistercian convent, though the recently published ' Atlas ' showing the houses which claim connection with Citeaux does not place any convent in Tartu (2). The first mention of this monastery is in the year 1345 and the religious women living there are called *sanctimoniales* (3), a term that generally designated Cistercian nuns (4).

Moreover, in later sources referring to the same convent, its head is called abbess (5), as was customary with Cistercian nuns, while the communities of Dominican nuns—which some authors claim to be the nuns in question—were each ruled by a prioress.

To this it should be added that the Muscovite visitors found an air of spiritual aristocracy in the convent (6), an atmosphere

(1) On the localization of these two churches see: *Istoriko-statističeskoe opisanie tserkvej i prikhodov Rižskoj eparkhii*, vyp. I, Riga 1893, 130, note 3.

(2) Frédéric van der Meer, *Atlas de l'Ordre Cistercien*, Amsterodam-Bruxelles 1965.

(3) The testament of Johannes Russenberg of May 29, 1345: " It. ecclesiae sanctimonialium ibidem [Tarbati] duas marcas arg. ad structuram, sed conventui earum lego etiam duas marc. arg. ". See Friedrich Georg von Bunge, *Liv-, Est- und Curländisches Urkundenbuch nebst Regesten*, VI, Riga 1875, N 2819, pp. 131-133.

(4) Richard Otto, *Über die Dorpater Klöster und ihre Kirchen*; in: *Verhandlungen der Gelehrten Esthnischen Gesellschaft*, XXII, Dorpat 1910, 1.

(5) Cf. Hermann von Bruiningk und Nicolaus Busch, *Livländische Güterurkunden*, Riga 1908, 441-442, notes.

(6) " They take the veil in their early maidenhood, for that reason they are called holy virgins ".

that was proper to Cistercian convents, but missing in other convents. Other monastic institutions of Livonia also accepted widows or even patrician women with no religious vows who could spend a pious and socially acceptable life there.

The description of their religious habit given by the author is obscure and may be rendered thus: " The habit of these nuns is as white as snow, both the robe and the cloak, they wear on their heads a black veil and across their heads is a cross made of cloth white as snow ". One may assume that these nuns of Tartu wore round their heads on the black veil a circlet of white material, to which were attached two bands in the form of a cross of the same cloth, symbolizing the crown of Christ, similar to what the Bridgetene nuns wore in the 15th century and still wear today (1). The rules of the order of Citeaux do not give definite information on the point: the habit was always white, but in some other details there was a great variety. As a matter of fact, the general chapters of the order complained frequently of the lack of uniformity in this point.

The travellers made their way to Riga through Valmira. They were received by the Archbishop and the municipal authorities in the most cordial way, on February 14th, 1438. Among those who met Isidore is also mentioned an archimandrite Zachary, a representative of the Russian clergy, whose immediate Ordinary was probably the Bishop of Polock. There is no evidence of a Russian monastery of men in Riga at that time (2), so Zachary's dignity was probably merely titular.

No other part of the *Khoženie* has been so thoroughly studied as the journey from Riga to Ferrara through Germany. No detail of it has been left without notice and comment, about houses, fountains, mechanical devices, monasteries and churches that fascinated the Muscovites in Western cities (3). The following cities are mentioned or described: Lübeck, Mölln, Lüneburg, Braunschweig, Magdeburg, Leipzig, Erfurt, Bamberg, Forchheim, Nürnberg, Augsburg, Innsbruck.

(1) Similar designs of the crown were not limited to monasteries. Some metal crowns of princes, such as that of the landgrave, were styled in the same way.

(2) A Russian monastery is mentioned in the year 1425, though, as the notice suggests, it was a convent of nuns. See W. GUTZEIT, *Zur Geschichte der Kirchen und Klöster im ehemaligen Riga*, Riga 1863, 40-41.

(3) STÖKL, *op. cit.*; H. LUDAT, *Lübech in einem russischen Reisebericht des Spätmittelalters*. In: *Zeitschrift des Vereines für Lübeckische Geschichte und Altertumskunde*, 35 (1955), 71-84; Ludolf MÜLLER, *Ein Russe bereist 1438 die Salzstrasse*; in: *Lauenburgische Heimat*, 1955, H. 9, 2-6.

In the account of the journey through the Alps by the Brenner Pass, there is a rather enigmatic phrase that I would interpret thus (1): " These mountains [the Alps] do not originate here, but extend from the Black to the White Sea and are called the Stone belt of the earth ". These words were not designed to give geographical details on the Alpine chain of mountains, but to convey an idea that came from Russian geography. The Ural mountains were called the Stone, or the Stone belt. Thus, prince Petr Fedorovič Ušatyj together with other vojevodas and armed people made their way with many difficulties through to the *Kamennyj pojas*—Stone belt. In the same account the mountainous range is said to extend ' from sea to sea ' (2). Herberstein gathered analogous information from his interlocutors in Moscow: " Hi [montes Ural'] etsi variis in locis varia habeant nomina, communiter cingulum mundi vocantur " (3). The Siberian Chronicle, referring to Ermak's journey through the Stone [Ural range] comments: " which Stone extends from the Sea-Ocean to the Khvalinskoe Sea like a belt, high and large " (4). The epithets ' black ' and ' white ' before the ' sea ' do not seem to be in our text directly related to the geographical position of the Alps,—they only accentuate the great length of their chain.

(1) G. STÖKL translates: Solche Berge gibt es bei uns nicht, mag man auch vom Schwarzen bis zum Weissen Meer gehen; wie man sie nennt: Der steinerne Gürtel der Erde. *Op. cit.*, pg. 160. The Old-Russian original: Горы *ж* тѣ не ту су*т*, но *от* Чернаго моря пошли и даждь до Бѣлаго моря, яко зовутся поясъ земныи камены. No 16.8.13 of the Academy of Sciences, fol. 118v. KAZAKOVA, *op. cit.*, pg. 66.

(2) Cf. N. M. KARAMZIN, *Istorija gosudarstva Rossijshogo*, kn. II, pg. 177, notes to vol. VI, note 462, pg. 63.

(3) Sigis. HERBERSTEIN, *Rerum Moscovitarum Commentarii*, Basileae 1571, 83c.

(4) *Sibirshie Letopisi*, izd. Arkh. Kom., SPb 1907, 369.

At the Council

Isidore's company descended into Italy and through Trent and Padua reached Ferrara on August 18, 1438 (1).

There is in our Itinerary a list of 22 Oriental metropolitans present at Ferrara, more or less listed in the same order as in the Latin and Greek sources. As I have already remarked, the Metropolitans of Nicomedia and Anchialos are referred to only in one codex by their correct names, the Metropolitan Dositheos of Drama in Macedonia is given a wrong name Dorotheos, in all the Russian sources (2).

The list includes also the name of the Metropolitan of Georgia and only Russian sources disclose his name, though inconsistently, our author calls him John, while Simeon of Suzdal' speaks several times of Metropolitan Gregory of Georgia.

Next to the metropolitans the envoys of the princes were given particular consideration. There were four of them (3): of Georgia, Trapezunt, Tver and Moldavia, though only the last two are specified by name: Thomas of Tver and Nicholas of Moldovlachia (4).

There is also a list of general sessions in Ferrara and Florence, held on definite days. It is composed in a fairly correct

(1) Simeon of Suzdal' gives August 15th; Andrea di S. Croce assignes Isidore's entrance to August 20th: *Conc. Flor.*, III, fasc. 2, Romae 1951, 43.

(2) Dorofej, instead of Dosifej, also occurs in the list of signatures attached to the Union formula in *Ustjužskij* 10, fol. 146, Manuscript Library of the Academy of Sciences.

(3) Four mss. give 14; another four of equal importance give 4; cod. 67 has no numerical indication. The context definitely requires 4, or the omission of the figure.

(4) The Itinerary calls the envoy of Valachia Nikolaj, Simeon of Suzdal' gives him the identical name, though in its popular form, Mikula. Only two out of the nine of Itinerary's mss. write Fomikula. which is a slip of the pen of the copyist, a contraction of Foma (of Tver) and Mikula, having nothing in common with the real name of the envoy. Since Malinin used in his edition a ms. with this error, Fomikula entered some modern histories of the Council of Florence. But it should be definitely discarded. The non-Russian sources speak preferably of Neagoe. Cf. *Concilium Florentinum*, X, Romae 1971, 162,163. There also is the relevant literature. I assume that the Nikolai found in the Muscovite sources is a Russian assimilation of the Valachian Neagoe.

and accurate way. The number of general sessions varies in different sources; as a matter of fact, it was not always easy to evaluate the juridical character of numerous meetings, many of which could be rated merely as assemblies of particular groups. The author is closer to the *Acta Graeca* than to any other source and he is the only one who enumerates the sessions of Florence without commencing a new sequence, thus stressing the continuity of the Ferrara-Florence debates.

He assigned 13 sessions to the period from October 8th to December 8th, 1438, the same data are in the *Acta Graeca*, but in variance with them and in conformity with the *Acta Latina* he viewed the assembly of December 13th as the fourteenth session and he considered the solemn assembly of January 10, 1439, when the council met in full sessions with no debates, as fifteenth session.

There are ten sessions noted which were held in Florence, from the sixteenth session on February 26th to the twenty fifth on March 24th, and this in accordance with the *Acta Graeca*. To these is added the twenty sixth session, the meeting on May 2nd, though this was not a general assembly, but one of the numerous conventions, in which only the Greeks took part (1).

Credit should be given to our author for his fairly accurate information and for his sharp observation. He is much better than his compatriot Simeon of Suzdal', who in spite of having been entrusted with "recording the debates of Metropolitans with the Pope" only produced a malicious and distorted pamphlet.

Other things besides the council debates attracted the anonymous Russian author. He praised the hospital of Santa Maria Nuova in Florence. He was struck by the cleanliness in the wards, by the loving and gratuitous care for the patients. Here, as on other occasions, he tends to exaggerate. He speaks of a thousand beds, about three times as many as there probably were (2). However, the Italians, who gave him some information, might also be responsible for his overstatement.

(1) For this meeting see G. Hofmann, *Die Konzilsarbeit in Florenz*, *OrChrPer IV* (1938), 387-389.

(2) In the fifteenth century the hospital disposed of about 150 beds for men and about 80 beds for women. In some cases two patients occupied one bed, but the total number of patients would not have

The author's interest became particularly vivid, whenever technical devices conveyed religious themes. In Ferrara he became captivated by a horologe and a bell " on a stone tower, high and large, at the papal palace, near the market square ". Each hour an angel came out from the tower, strnck the bell and " the whole city could see the angel and his trumpet and hear its peals ".

The Pope resided in Ferrara at the ducal palace—today *palazzo comunale*, though the tower, called Rigobello, to which the mechanism was applied, no longer exists. The horologe was placed there in 1362, though the mechanical device the Muscovites saw was probably the same that had been projected by Conrad the German in 1402, but possibly constructed by another expert. Our text proves that Conrad's project has really been executed (1).

It was a kind of spiritual uplifting, when the author and his companions were taken to a monastery that is described but not named. Entering through an iron gate they found themselves in a magnificent church, built of white stone with 40 altars and with numerous relics and precious vestments. In the attached monastery there lived 40 monks in a strictly cloistered life; they embroidered the sacred vestments. There was an ossuary within the precincts of the monastery and the monks meditating over the bones of the departed were themselves reminded of eternity. If all the particulars refer to the same institution, this last particular cannot serve us as a clue, because the ossuary was preserved in many ecclesiastical buildings. Forty altars bring to our minds the church of the Holy Spirit, inhabited by Augustinian-Hermits, reconstructed by Brunelleschi.

exceeded 350 or 400. See Luigi PASSERINI, *Storia degli stabilimenti di beneficenza e d'istruzione elementare gratuita della città di Firenze*, Firenze 1853, on the arcispedale di Santa Maria Nuova pp. 284-395, on the number of beds and patients pg. 302.

(1) See L. N. CITTADELLA, *Notizie relative a Ferrara per la maggior parte inedite*, Ferrara 1864, 450 quotes the relevant source: Fuit incepta constructio et laborerium horologii novi supra turri Palatii Domini Marchionis cum angelo, tuba, stella et aliis ingeniosis artificiis per magistrum Conradum Teutonicum, qni tandem non capax industriae ad perfectionem operae suae, absentavit per fugam...

But the reputed founder of the Renaissance architecture who started this work in 1436, had still not finished it by 1439. Even some other items of the description cannot be applied to the Augustinian monastery. The description points to the church of S. Maria degli Angeli, built between 1295 and 1306 and entrusted to Camaldolese monks. In the second part of the 14th century it was enlarged and at the same time numerous chapels have been added (1), though the exact number of 40 has not been transmitted. The structure with its oriental-eremitic taste must have appealed to a visitor from Northern Russia. That the Camaldolese ornamented the cloth with needlework, is disclosed by the words of their General Ambrogio Traversari (2). Moreover, he was a most likeable person to the Greeks and to those Russians who were of good will (3) and could have facilitated their visit to the monastery.

On another occasion he entered a church, filled with a great amount of life-like *ex voto* wax figures; the spectacle made an impression on him and he described it in detail.

Now, there were in Florence at that time two churches in which the faithful used to place their large *ex voto* gifts: San Michele in Orto and the SS. Annunziata. Our author probably had occasion to visit both of them, though his description seems to be more in accord with what we know about the figures in the SS. Annunziata (4). He estimated the number of wax figu-

(1) See Walter u. Elisabeth PAATZ, *Die Kirchen von Florenz.* Ein kunstgeschichtliches Handbuch, Bd. III, Frankfurt a. M. 1952, 107-109.

(2) For the ornamenting of the cloth with needlework exercised by Camaldolese monks of that time see the testimony of A. TRAVERSARI: *Beati Ambrosii Abbatis Generalis Camaldulensis Hodoeporicon* a Nicolao BARTHOLINI... Florentiae 1681, 45: Didicerat a puero artem pingendi acu, in qua super omnes aetatis nostrae eminebat...

(3) To the ill-willed Muscovites belonged Simeon of Suzdal', who makes " Ambrosius, an archimandrite of the city of Florence " die a sudden death, because he was supposed to have calumniated Mark of Ephesus.

(4) We have a description of the ' simulacra ' in SS. Annunziata from the sixties of the fifteenth century, corresponding to what our author says of them. This description in Latin hexameters is inserted in the fourth book of the *Theotocon* of Dominicus JOANNIS O. P. and has been published by Jo. LAMIUS, *Deliciae Eruditorum*, XII, Florentiae 1742, 108-111.

res at 6,000, an evident exaggeration, a tenth part of it presents the maximum, at least if there is a question of life-like figures, and not of small paper made *ex voto* (1).

On the transfer of the Greeks and Russians from Ferrara to Florence we lack detailed information. Our Itinerary and Syropoulos (2) offer more on it than other sources. The travellers proceeded in three groups, at short intervals, but the groups kept in touch one with another. The Patriarch embarked on January 26, and sailing the canal Po di Primaro he skirted Argenta and Bastia and stopped near Conselice, where the canal turned left. Here in a boat he waited for horses for two days. On the morning of January 30th after three hours' riding he reached the castle of Lugo and the following day after 5 hours' riding he entered Faenza.

Isidore's group departed only one day later, but we do not know if he likewise had to wait for horses at the end of the river passage. It seems certain that he got to the gates of Florence on February 4th. Since the transit through the Apennines along the Val di Lamone took three days, he must have left Faenza on February 2, early in the morning (3).

The relevant text of our Itinerary reads like this: " From Faenza to the town ' Brjaga ' it is 28 miles, from Brjaga to the town ' Beren ' 13 miles; through it runs a most vehement stream ' Irnets '; there is a stone bridge across. There are many olive trees orchards and the place is in the heart of the mountains. From ' Beren ' to the famous and beautiful city of Florence it is 15 miles " (4). The notes on the transit through the Apennino were made probably not before they got to Florence, hence the names of localities are deformed. ' Brjaga ' and ' Beren ' are the names of the places where they stayed over night. They

(1) In 1630 there are mentioned 600 life-like wax figures in the SS. Annunziata church. See W. and E. PAATZ, *Die Kirchen von Florenz*, Bd. I, Frankfurt a. M. 1940, 121.

(2) *Conc. Flor.*, IX, Roma 1971, 386.

(3) The number of horses and mules ready for the journey was altogether insufficient. On that very day Cardinal Julian Cesarini urged Cosimo Medici in a letter to send necessary horses and mules speedily. See *OrChrPer* V (1939), 233-235.

(4) The figure 15 is taken from codex 67 of Leningrad Public Library.

elude any identification, so the mileage should serve as an initial attempt for identification. Today the distance between Faenza and Florence along the Val di Lamone amounts to 103 km, the Itinerary indicates 56 (Roman) miles (1). This is less than one expects from a mechanical conversion of miles into kilometers, but it is consistent with other statements about distance throughout the work.

The travellers' resting-places could not have been modest clusters of huts scattered in the Val di Lamone and in Mugello, but only large monasteries or castles, granting to beasts and men shelter much needed in winter time. ' Brjaga ' is probably Marradi, today 36 km from Faenza, with several abbeys in the area at that time: the Camaldolese abbey Acereta of St. John Baptist to which belonged also the hermitage of St. Barbara de Gamogna (or Gramogna). Then the Vallombrosian abbey of Santa Reparata, called also Badia al Borgo; the last name may be hidden in the Russian Brjaga.

Next day, after having travelled through the rugged mountains along tortuous roads they found a safe shelter in Borgo San Lorenzo, about 36 km distant from Marradi. It is situated on the river Sieve, it was under Florentine control and provided resting place for travellers. On the surrounding hilsides olives grew in the fifteenth century as they do today. From Borgo San Lorenzo to Florence it is 29 km.

The name of the above mentioned torrent ' Irnets ' is derived from the word ' Arno ', the river the author saw later in Florence. By Irnets is understood the ' Sieve ' that touches the Borgo S. Lorenzo and empties itself into the Arno at Pontassieve, not far from Florence; that is why the Sieve could easily be given the name ' small Arno ' (2). The old bridge over the Sieve was destroyed during the second world war and has been replaced by a modern one.

(1) A Roman mile is equivalent to 1472 m.

(2) I would not exclude the hypothesis that the local population occasionally called the Sieve with a name derived from Arno, because the amount of water in the Arno depended mostly on the Sieve. Cf. the popular saying: « Arno non cresce, se Sieve non mesce ». See P. Lino CHINI, *Storia antica e moderna del Mugello*, vol. I, 6, Firenze 1875.

FROM FLORENCE TO BUDA

Having received the papal blessing on September 4, 1439, Isidore and his companions set out for their remote northern home country five days later. The way took them through Scarperia and Firenzuola, both towns were founded by and dependent on Florence. They passed through Loiano (1), a usual stopping place on the old Etruscan way leading to Bologna. The obscure text referring to the journey from Bologna to Ferrara reads like this: " From this city [Bologna] the lord went by the river Fara, the horses, however, were driven along the bank. To Fara from Bologna it is 40 miles. From Fara they went by the river Po and the horses were transported by vessels on the same river. From Fara to the city Chioggia it is 80 miles ". The text becomes clear if one realizes travelling from Bologna to Ferrara by water was common and that Fara stands for both the city of Ferrara and for the waterway leading from Bologna to Ferrara. The old maps mark from Bologna in the direction of Ferrara a *Canal della Navigazione* which did not go as far as Ferrara, but by means of a smaller canal on the right boats could enter the Po di Primaro, that took them to the Po di Volano, on the northern bak of which Ferrara stood. The same maps give to the Po di Volano the name Po di Ferrara. Our anonymous author called ' Fara ' (Ferrara) not only the city, and not only the very last stage of the long waterway from Bologna to Ferrara (sc. Po di Volano), but the whole canal system used from Bologna to Ferrara. But, it still remains unclear, why he called the city he knew so well Fara and not Ferrara.

From Chioggia the travellers went to Venice by ship. The *Khoženie* reports little about their prolonged stay in the city of lagoons from September 15th to December 22nd. When visiting St. Marco they were captivated by the beauty of the mosaics — " a Greek laid them in " — and admired the group of four horses above the entrance, a classical work. In the church of St. John the Baptist they venerated the body of St. Zachary,

(1) The stopping place after Firenzuola is named in the mss. *Kraven'*, widely differing in spelling from Loiano. But Loiano was made up of several clusters of houses, one of which was called Gragnano, which could result in the word *Kraven'*.

father of the Precursor together with the bodies of St. Gregory and St. Theodore, who were said to have lived a holy eremitical life in Samos at the time of the Arian Emperor Constantius (1).

The author never made any record of the composition or reduced number of Isidore's suite, either in Ferrara, when the pest wrought havoc among the Muscovites (2), or in Venice. There Thomas, envoy of Tver with his men and the quarrelsome monk of Suzdal' Simeon, who associated himself with him, separated from the rest of the company on December 9th, 1439.

The travellers left the harbour of Venice on December 22nd, but they stopped at once at Lido di Venezia (3). The church they visited there, inspired them with awe. It was dedicated to St. Nicholas and was said to shelter the bodies of three great saints: of St. Theodore, St. Nicholas, the uncle of the Bishop of Myra, and finally the body of the great Bishop of Myra himself. The obliging superior of the monastic community stimulated more by piety than by history, explained to the visitors in detail, how the Venetians obtained the relics of St. Nicholas from the city of Bari (4).

Coasting Istria they put in at Poreč, Pula, Osor, all of them episcopal cities under Venetian control. Finally they landed at Senj on the Croatian shores on January 17, 1440. On their way to Zagreb the following localities are mentioned: Brinje, Modruš, Ozalj, Jastrebarsko, Okić. All these places are called *grady* (cities-towns), even the last one, Okić, that was no more than a castle, today in ruins. The writer adopted probably

(1) Flaminio CORNER, *Notizie storiche delle chiese e monasteri di Venezia e di Torcello*, Padova 1758, 126, 128.

(2) See Sp. P. LAMBROS, *Παλαιολόγεια καὶ Πελοποννησιακά*, I, Athens 1912-1923, 275.

(3) No reason is given for the break in the voyage. But Christmas was drawing near and Isidore wanted probably to have a church reserved for divine service. Possibly he came to terms more easily with the monks of St. Nicholas at Lido than with the clergy of Venice.

(4) The long legend on the translation of the relics has been printed in the Latin edition of Corner's work: Flaminius CORNELIUS, *Ecclesiae Venetae antiquis monumentis nunc etiam primum editis, illustratae ac in decades distributae*, decas XII, Venetiis 1749, 6-45. In this account, however, at variance with the superior's version the body of St. Nicholas had been brought to Venice directly from Myra.

the speech of the local population, in Croatian *grad* means both city and castle.

Isidore met in Zagreb the despot George Branković whose wife was a Greek of the Cantakuzene family. His territory was occupied by Turks after the battle of Smederevo, but he cherished some hope of recovering his lost possessions; though he himself, when urged to send representatives to the Council, refused to do so (1).

The Russians were invited to see the cathedral of Zagreb; of all the treasures, our author deemed only one worthy of note: the body of an infant, one of those who were massacred in Bethlehem by Herod. It was said to have been brought by king Andrew II from his military expedition to Palestine in 1217 and donated to the cathedral (2).

From Zagreb on till the end of the work the mileage is given in the two manuscripts of the first family exclusively in long (Polish) miles. So the distance from the Croatian capital to the river Drava, the border-line between Croatia and Hungary proper through Rakovec, Križevci and Koprivnica, was estimated at a mere 11 miles.

Slavic names, even if distorted, are easy to identify. This is considerably harder with Hungarian names. After the river Drava three towns are mentioned: Zákány, Csurgó and Felsösegesd. On the last two the following commentary is added: " On these three miles [between Csurgó and Felsösegesd] occur most violent robberies without intermission and even well armed people can pass only with difficulty. Here even a police officer was smitten on Fedor's Saturday " (3). When the Muscovites were travelling through the forest infested with robbers, the above mentioned happening was still fresh in their minds. Fedor's Saturday is the first Saturday of Lent, on February 5, that year 1440.

They encountered the same insecurity on their further way, undoubtedly a result of unsettled conditions in Hungary after the death of Albrecht of Hapsburg. They followed a well known trade route and the following places are mentioned: Illésy (1), Lengyeltóti, Köröshegy, Lepsény, Szekesfehérvár (Stuhlweisenburg). They were skirting the southern shore on the Balaton Lake, though they could have chosen another and older route, which soon after the crossing of the Drava branched off to the north and then ran along the northern shore of the lake and passing through Veszprém reached Szekesfehérvár (2). Before Buda only Martonvásar is named (3).

From Buda to Suzdal'

Isidore spent only a few days in the Hungarian capital. Soon after his arrival, on March 5, he issued his encyclical letter

(1) So Syropoulos; *Conc. Flor.*, IX, Romae 1971, 164.

(2) Cf. Ferdo Šišić, *Pregled povijesti hrvatskoga naroda*, 1 kn., Zagreb 1920, 161. On the other hand, detailed catalogues of 1275 and 1284 of all the relics kept in the cathedral of Zagreb do not mention any relics of the infant massacred by Herod. Cf. Ivan Krst Tkalčić, *Monumenta historica lib. reg. civitatis Zagabriae*, Zagreb 1889, 51, 53-54.

(3) Ту и шубу розбили в Федорову суботу. The term ' subaša ' (in our text ' šuba ') is derived from the Turkic languages and was probably not unknown in Russia. Cf. Afanasij Nikitin, *Khoženie za tri morja*, Academy edition 1948, 31, 203. Our author learned it probably only during his journey. In Croatian it was known already in the fifteenth century (*Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, XVI, 1956-1958, 865-866). The happening described in the text took place on Hungarian soil, but our author throughout the whole Hungarian journey was in touch with Slavic informants or interpreters. This is proved by the way he spells the Hungarian names, so Szekesfehérvár is termed *Bel gorod*. The author learned the word ' subaša ', but he was not too familiar with it. Hence either he or the copyist gave it a more common form ' šuba '—a fur coat.

(1) Today Illési puszta, near Böhönye. Cf. Dezsö Csánki, *Magyarország történelmi földrajza a Hunyadiak korában*, I, Budapest 1894, 603.

(2) Both routes are indicated in: Klaus-Detlev Grothusen, *Entstehung und Geschichte Zagrebs bis zum Ausgang des 14. Jahrhunderts*, Wiesbaden 1967, the map is inserted between pages 112,113.

(3) With the description of Buda all the mss. of the second family come to an end. They conclude with the account of springs of hot water rising from the earth " simmering in summer and in winter as if in a kettle ". There were two such areas: ' Aquae Calidae Superiores ' not far from the castle (cf. E. Szentpétery, *Scriptores Rerum Hungaricarum*, I, Budapestini 1937, 94), other waters were ' Aquae Calidae circa Portum '. To Herberstein's *Rerum Moscovitarum Commentarii*, Basileae 1571, is added a small work *De admirandis Hungariae* aquis by Wernher. For the waters in Buda see pg. 180.

on his union program (1). When crossing the Danube on March 14, he travelled first towards the north-east, then towards the north. His route is traced by the following places: Isaszeg, Hatvan, Nagyut, Mezökövesd, Mohi (2), Forró. Travelling across what is today Czechoslovakia, they passed through three cities: Košice, " a great and fortified city, constructed and administred by Germans " (3); the author's spelling of the city is, however, Slavic. Next to it, Prešov and Stará L'ubovňa " the last Hungarian town ", are named.

The first Polish city they called at was Nowy Sącz; here they celebrated " the most luminous and greatest feast of the Resurrection of Christ ", which fell that year on March 27 (4).

Passing through Lipnica Murowana and Bochnia " where salt is dug out " (5), they hurried to Kraków " to see king Wladyslaw and his brother Kazimir ". No particulars about the negotiations with both Jagellonians have come down to us.

Isidore's probable intention was to see all the Ruthenian episcopal sees, proclaim the Union there and make attempts to recuperate the goods usurped by Latin nobles and prelates. The following places mark his way to Przemyśl (6): Bochnia, Wojnicz, Tarnów (7), Pilzna, Ropczyce, Rzeszów, Łancut, Przeworsk, Jarosław and Radymno, the last town before Przemyśl. There he found the Ruthenian episcopal see vacant (8).

(1) Preserved in the Russian Chronicles, a good text in *Moskovskij Letopisnyj Svod*, PSRL, XXV, M.-L. 1949, 258.

(2) Close to the river Sajó, not far from Miskolc. See Györffy GYÖRGY, *Az Árpád-kori Magyarország történeti földrajza*, I, Akadémiai kiadó, 1966, 791.

(3) See Václav MENCL, *Středověká města na Slovensku*, Bratislava 1938, 79.

(4) More information on Isidore's stay in N. Sącz is given by Jan DLUGOSZ, *Dziejów Polskick ksąg dwanasćie*, ks. XI, XII, Kraków 1869, 579.

(5) " From Kraków to Bochnia there are 25 versts ". This is the only case in which versts are used instead of miles. It is interesting to note that J. DLUGOSZ estimated the distance of Bochnia from Kraków at 5 miles.

(6) The proper names are spelled frequently in Polish or Ukrainian. I retain the spelling of today's political division.

(7) GOLUBINSKIJ, *op. cit.*, 446-7 quoting A. S. PETRUŠEVIČ notes that Isidore together with a Latin Bishop consecrated a church in Tarnów.

(8) A good commentary on Isidore's journey in Poland-Lithuania was written by Bohdan BUČYNSKYJ, *Studii z istorii tserkovnoj unii*. In: *Zapysky naukovoho Tovarystva imeny Ševčenka*, t. LXXXV, 1908, 21-42. This is a posthumous work and references to the sources are not always given. See also GOLUBINSKIJ, *op. cit.*, 446 sqq.

From Przemyśl through Mostiska he entered the territory of what is today the USSR, and touching Sudovaja Vyšnja and Horodok he reached L'viv (1). Then he went to Halyč, the ancient metropolitan see of Rus. Nothing else but his arrival on May 21 is mentioned by our Itinerary. Since many of the Ruthenian goods had been usurped by the Latin archbishopric erected there in 1375 and transferred to L'viv in 1414, Isidore stayed probably in the monastery of Krylos nearby; in the same monastery his exarch also lived. The Metropolitan returned to L'viv as late as June 30.

He departed soon to visit his third episcopal see of the Crown, travelling through Batjatyči, Belz, Witków, Hrubieszów, Leszczany, arriving in Kholm on July 20. In the same year 1440 a certain Gregory received the bishopric of Kholm, though we do not know, if it happened before Isidore's arrival, or later; he could have been consecrated by the Metropolitan himself. Anyway, the Bishop's name is not mentioned in the letter Isidore addressed to the civil authorities of the city in favour of a priest Vavyla and issued on July 27, 1440 (2).

The next day they set out for Uhrusk, an old town, which had been in the 13th century an episcopal see, before Kholm inherited the episcopal function. " We stayed over night with the lord Andruška ". This Andrew was of the Uhrovetski family and his name occurs frequently in accounts of his lawsuits with the Bishop of Kholm (3).

The company moved along the road running parallel with the river Bug, touching Hańsk, Włodawa and Brest (Litovsk), joining thus the great highroad that went from Kraków to Vil'nyus. Even before this, after having left Kholm they entered

(1) I. RUDOVIČ, *Korotka Istorija Halitsko-L'vovskoj eparkhii*, Žovkva 1902, 24 quotes a Polish source referring to the solemn liturgy celebrated by the Metropolitan in the main church in L'viv.

(2) Edited by A. ŠLJAPKIN, *Izvestija Otdelenija russkogo jazyka i slovesnosti Akademii Nauk*, 1908, XIII, kn. 3, 258.

(3) V. M. PLOŠČANSKIJ, *Prošloe Kholmskoj Rusi*, I (1428-1630), Vil'na 1899, 89.

the territory of the Great Principality of Lithuania. " We left Brest on the 1st of the month of August and went to Kamjanets. From Brest to Kamjanets is 5 miles and the last is in the possession of prince Sandušeno. Here are also the rivers Il'tsen and Smotrič ". This passage raises some questions. Kamenets Litovskij (or Kamieniec Ruthenicale) belonged later to the vast possessions of the Sanguško family, but it was thought that in the middle of the 15th century it was still royal property (1). From our text it is not clear whether Kamjanets was possessed by Sanguško Fedkovič († 1463) or by one of his sons. The river which flows through the city is Lesna. Smotrič on the other hand, is a river, on which is situated Kamenets Podil'skyj, not Kamenets Brestskij.

The travellers proceeded to Novyj Dvor, Porozovo, Volkovysk and then crossing the river Neman to Vasiliški, travelled through Raduň and Rudnikai (Rudniki) and arriving at Trakai (Novye Troki) on August 11. For some unknown reasons (the intrigues of Matthias, the Latin Bishop of Vil'nyus?) they entered Vil'nyus two days later. Surprisingly enongh, they withdrew from the Lithuanian capital on Tuesday 16th, though Isidore had to negotiate with the ecclesiastical and political authorities of the Grand Principality. One may assume that the hurried retreat concerned only a part of the company—those who were anxious to see Muscovy soon,—while the Metropolitan with his close collaborators remained in Vil'nyus.

The company, diminished in numbers, followed first the great route Vil'nyus-Miňsk, touching or passing through Medininkai (Medniki), Ošmjany, Krevo, Markovo, Molodečno, Kaminets, Krasnoe selo (2), but then changing direction turned

(1) Z. L. Radzimski, *Monografia XX. Sanguszków*, I, Lwów 1906, 14, 56.

(2) On the river Dzvonoe, still in 1506 considered a " selo "—village, but already Herberstein calls it simply ' Krasnoe '. Kazakova reads the passage thus: А от Малодешня до Каменца Краснаго, села Дока, 3 мили. The context suggests, however, a slightly different reading: А *от* Малодешня до Каменца, Краснаго села 3 *мил*. The distance from Kamenets to Krasnoe selo is not indicated. " Doka " should be omitted, there was no locality of this name. It should be considered an error of a copyist who started rewriting: до Ка [менца]. In the Museum ms. the word ' doka ' is omitted.

towards Smolensk. On this route the following localities are specified: Gajna (today Antonopol'), Logojsk, Borisov, and after crossing the river Berezina: Drutsk (1), Orša, Dubrovno. " From Dubrovno to Klementje is 8 miles. From Katyň to Smolensk 4 miles ". Here the distance from Klementje (2) to Katyň, that conld be estimated at about 6 miles, is omitted in both mss. On the route beyond Smolensk but a few names are mentioned: Dorogobuž, Mstislavl'skaja Slobodka (3), the rivnlet Koreja, Vjazma and finally Možajsk which they reached on September 4.

Approaching Moscow " we got to *storoži* September 18, on Sunday ". Though *storoži* could have been the name of a small military post, where guards were stationed, in our text there is probably no reference to an inhabited point, bnt to the guards themselves, or groups of military personel for observation and defense; some of them were stationed at 60 versts from the capital, others—and this is the present case—very close to Moscow. On September 19th our travellers stood before the Kreml.

" We left Moscow for Suzdal' on Saturday 24th of the same month [September 1440] and we arrived at Suzdal' on Thursday, 29th of the same month ".

Jan Krajcar S.J.

(1) On the right bank of the rivulet Drut', the see of the Drutski princes at that time.

(2) Klementje (or Klimenki)—our author calls it St. Clement—is situated on the rivulet Mereja, some 16 versts from the district town Krasnoe. It had only two houses (*dvory*) in the middle of last century. See *Spisok naselennykh mest po svedenijam 1859 goda*, XL, *Smolenskaja gubernija*, SPb 1869, pg. 274, No 7632. Its recent name is Lazarevka. Cf. *Gazetteer No 42*, 2nd ed. USSR official standard names approved by the United States Board on Geographic names 1970. Geogr. position of Lazarevka (Klimenki): 54 40 W; 31 11 E.

(3) The author writes Mstislavets. This inhabited point on the highway to Dorogobuž on the rivulet Popovka is to be distinguished from Mstislavl', a town on the river Vikhra. Mstislavl'skaja Slobodka numbered only two houses in the middle of last century, but the presence of a church suggests a better past. The Itinerary writes: " From Dorogobuž to Mstislovets 16 miles ". This is an error, 6 miles would be correct, its distance from Dorogobuž was estimated at 29 versts.

St Thomas the Apostle and Hosios Thomas of Ortona

The nineteenth centenary of the martyrdom of St Thomas the Apostle was celebrated on a national scale in India in April 1972. As a gesture of participatiom from afar, the Indian Christian community of Rome organized a pilgrimage to Ortona, the ancient little Italian town on the shore of the Adriatic, where the mortal remains of the Apostle Thomas are believed to rest.

The belief that the relics of St Thomas the Apostle are venerated today at Ortona must be said to be widespread, if articles in Dictionaries and Encyclopedias can be considered to distil generally accepted contemporary scholarship rather than advance individual views. K. Stab, for example, in his article on St Thomas the Apostle in the *Lexicon für Theologie und Kirche*, 2nd ed., (Freiburg, 1965), vol. 10, col. 118-119, writes: "Von Edessa kamen die Reliquien 1258 nach Chios, von dort später nach Ortona an der Adria, wo sie heute verehrt werden". (col. 119). But has not a certain 'Hosios Thomas' of the medieval Greek Church been mistakenly identified with St Thomas the Apostle?

A photograph (negative) of the tombstone with the inscription ὁ ὅσιος Θωμᾶς, exhibited in the Cathedral shrine of Ortona, is reproduced here from A. E. Medlycott's book, *India and the Apostle Thomas* (London, 1905), facing page 113: this author was enthusiastically convinced that the relics of St Thomas the Apostle, who was martyred at Mylapore, were transferred via Edessa and Chios to Ortona.

In our enquiry, we shall first ascertain the meaning assigned to the Greek word *hósios* in the patristic and hagiographical literature; and then review briefly the literary and historical circumstances which could have favoured a confusion between two Saint Thomases.

E. A. Sophocles in his *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods* (from B.C. 146-A.D. 1100), Cambridge, 1914 writes: "*hósios*: in Christian writers, *a sainted monk*, as Antonius, Pachomius, Macarius". The following references are given: John Moschus (ca 610), PG 87: 2920 A; John Climacus (600 ca), PG 88, 697 C; Palladius (420), PG 34, 1249 C. The association of *hósios* to monastic life is further indicated by the usage of *hē hósia* for "a sainted nun". The author adds: "The superlative *hosiōtatos* is given to bishops and monks as title. Cf. Isidorus of Pelusium, (ca 435), PG 77, 545 A".

The more recent and more thorough *Patristic Greek Lexicon* of G.W.H. Lampe (Oxford, 1961) provides the following information on the use of *hósios*. In a general sense it means holy, god-fearing, religious. It is used of the holiness of the Blessed Virgin Mary, of prophets, of bishops, of monks — no instance of its use as Saint NN for the apostles or martyrs is given. For bishops, *ho hósios epískopos porphýrios*, in Marcus Diaconus, *Vita Porphyrii Gazensis*, (ed. H. Grégoire and M. A. Kupener), Paris, 1930, p. 65. And for monks, see *toû hosíou patròs hēmōn Sába* in Cyrillus Scythopolitanus, *Vita Sabae* (ed. E. Schwartz) *Texte und Untersuchungen* 49 (1939), title p. 85: 11; and *Sancti Pachomii Vitae* (ed. F. Halkin) *Subsidia Hagiographica* 19 Brussels, 1932, title p. 407.

In his masterly study of the Christian vocabulary of sanctity, the Bollandist Hippolyte Delehaye writes:

> "Parmi les termes apparentés à *hágios* on peut encore citer *hósios*. Le superlatif *hosiótatos* est un des titres qui sont fréquemment donnés aux évêques et *hosiótēs* s'emploie comme de nos jours 'sa Grandeur', 'sa Sainteté', 'sa Béatitude'. Dans les temps antiques, *hósios* ne se rencontre pas faisant fonction de *hágios* devant le nom d'un saint. Ce n'est qu'au cours du moyen âge qu'après avoir été employé pour désigner les moines en réputation de sainteté, il devient un terme officiel pour désigner une catégorie de saints, correspondant à ceux que l'Eglise latine appelle confesseurs non pontifes, ou les vierges non martyrs. Dans les Ménées l'appellation est courante dans cette acceptation" (1).

(1) H. DELEHAYE, *Sanctus*, (: Subsidia Hagiographica 17) Brussels, 1927, p. 72. For the terms *hágios*, *sanctus*, *dominus* (*domnus*), *beatus*, *makários*... see chapter I: "Le vocabulaire de la sainteté".

The term *hósios*, then, according to Delehaye, is the official term to designate those saints whom the Latin Church calls 'confessors who are not bishops, or virgins who are not martyrs' since the Middle Ages. It is not employed to designate martyrs, much less the apostles, all of whom (except St John) were believed to have suffered martyrdom. If so, what could the appearance of *hósios Thomas* on a tombstone at Ortona in the thirteenth century mean?

Fedor Schneider denied the authenticity of the relics of Ortona, maintaining them to be a *pia fraus* (1). His principal reason was the dubious nature of the document on which the whole story rested. Its value as history was problematic, since it was probably tampered with after 1260. It betrayed poor geographical knowledge, confusing Macedonian Edessa and Osrhoenian Edessa. In literary form it was rather a religious novel, sparkling with miracles in the apocryphal tradition. It was simply the document of a relic-making business, a business which succeeded only too well, when Pope Boniface IX declared the relics to be authentic, by allotting an indulgence for the feast of the Translation of the relics on 6 September. "Die *pia fraus* hatte ihren Zweck erreicht" (p. 117).

Ferdinandus Ughellus (or Ughelli, in Italian), who published the document, had not himself seen the tombstone; he had his information supplied to him from Ortona (2). According to this original document from Ortona, the relics had been obtained from the city of Edessa in the province of Macedonia ("ad Provinciam Macedoniae" (3). Ughelli does not appear to have confused this Macedonian Edessa with the Edessa of Osrhoene, since he mentions the latter as well (4). Ughelli published his work in 1647. It is only in the second edition brought out by Nicolaus Coletus in 1720 that Edessa of Macedonia is pointed out as a mistake. The correct reading is given in the margin as Chios, leaving the

(1) "Eine Quelle für Manfreds Orientpolitik", in *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 24 (1932-33) 112-123.

(2) "De hac vero Ortonae translatione hoc habent Ortonenses monumentum, quod ad nos delatum, ab originali hic excribere visum est tenor autem illius talis est" F. UGHELLI, *Italia Sacra*, second edition by Nicolaus Coletus, (Venice, 1717-22) vol. VI col. 774 B

(3) *Ibid* 774 C.

(4) "S. Thomae venerandum corpus, quod in hac civitate (Ortona) honorifice ab anno 1258 requiescere volunt, translatum olim est ex India Edessam in Syria" 774 A



The tombstone in the Cathedral of Ortona

text unaltered [1]. The 'correct' reading is thus seen to tally with the commemorative marble erected to Leo Acciaiuoli in the cathedral of Ortona in 1603. But we have a discrepancy between this seventeenth century marble, with its reading "Chio insula", and the chronicle purporting to narrate the events of the thirteenth century, with its location in the Macedonian Edessa. Why was Edessa substituted by Chios? Perhaps with better acquaintance with history — Osrhoenian Edessa was captured by Zangi of Mosul in 1144 and completely destroyed by the Turks two years later — it was felt that the Edessan provenance of the relics was too precarious a proposition to sustain, and what had its origin in a confusion of names could still be set right by a change of location? Let historians explain. (See Additional Note I, page 15).

The inscription on the tombstone, according to the text of Ughelli, is *Hágios Thōmâs* instead of *ho hósios Thōmâs*. This misreading, which comes from the 'original' document of Ortona, has been left unnoticed and uncorrected by Nicholas Coleti in the second edition as well [2]. On the tombstone, it may also be noted, *Thomas* is written with *o* (omicron) and not *ō* (omega), a common confusion in Greek epigraphy.

Surprisinly enough, even Medlycott, from whom we have reproduced the illustration of the tombstone, followed the lead of Ughelli to read "Αἵιος Θῶμας (*sic*, with the circumflex on *omega*, p. 117, following Ughelli), against the photographic evidence for ὁ ὅσιος Θωμᾶς! This false literary tradition has favoured the claims of Ortona till now.

Can we reconstruct the events which have transformed a certain Hosios Thomas — so to call that medieval 'confessor' saint — into St Thomas the Apostle? It is a hazardous venture, whether worthwhile or not. The account given in Ughelli is not pure history free from romance, but, reduced to bare essentials, the following pattern seems to emerge. Leo Acciaiuoli sailing in the fleet of Philip Lenard (Chinard), admiral of Manfred of Taranto, lands with his sailors somewhere in the Aegean (— Macedonian

(1) *Ibid.* 777 B.

(2) "Erat enim tumulus coopertus precioso lapide, qui Nichilus nuncupatur, in qno figurae Apostoli pectus et caput tantummodo erat sculptum, circa quam Graecis literis nomen Apostoli erat scriptum, quae quidem literae manifestant, "Αγιος Θῶμας (*sic*) quod sonat latine, Sanctus Thomas". 774 D.

Edessa?, Chios?). The people of the place flee from the city for fear of pirates. The Italians find a solitary monk in a church, presumably a monastery church. With the help of an interpreter ("per interpretem Graecae linguae") they ask if there are relics of saints in that church: "si aliqua sanctorum videlicet corpora in ipsa ecclesia obdormirent". The monk replies Yes, and "points out a tomb with his index finger". Did he say 'Apostle Thomas', or simply 'Saint (or Blessed) Thomas': *Hósios Thōmâs*, as was inscribed on the slab? And his questioners supplied the 'Apostle'? Even if Leo knew enough Greek to read *ho hósios Thōmâs*, what would he have understood? The narrative suggests that the Italian sailors knew this much that the relics of St Thomas the Apostle reposed in 'Edessa'. And they had come upon them!

The details of the grave-lifting, which follow, need not detain us. They have a good sprinkling of apocryphal miracle stories about them. And of course God was on the side of those who looked for sacred relics in graves — to venerate them. "O laudabilis divina concessio!" (1). Leo was inspired from above, "caelitus admonitus", as his marble monument has it, to take the relics home. F. Schneider's verdict is exact. "Schriften dieser Gattung pflegen stark mit dem Wunder zu operieren: so auch die unsere. Spannend wie in einer guten Novelle wird erzählt, auf wie wunderbare Weise der Apostelleib aufgefunden und nach Ortona überführt worden sei". (2).

At Ortona there were surely people who read the name of Saint Thomas on the marble stone brought by the navy men along with the relics; but unfortunately no one seems to have adverted to the precise meaning of *hósios*. The situation is the same even today. People read the inscription without the least doubt but that it refers to the Apostle Thomas. And what is more, a new book, *Ortona Sacra*, will soon be telling the story of the relics before and after their arrival at their present resting place. An impressive devotion to St Thomas the Apostle has grown around the shrine at Ortona — sincere, simple, all-pervasive, and at that admirable. And what if the tomb has also been in some measure the source of many spiritual blessings and graces?

According to the current belief at Ortona, the relics were brought from Chios in 1258. But authoritative historians of Chios

(1) *Ibid.* 775 A.
(2) *Loc. cit.* p. 116.

do not know of any relics of the Apostle Thomas venerated there between that date and 1144/1146, the fall of Edessa of Osrhoëne. Philip P. Argenti, who has written 18 books on Chios, is unaware of it. His *Bibliography of Chios from Classical Times to 1936* (Oxford, 1940) is a volume of 836 pages! His latest book, *The Religious Minorities of Chios, Jews and Roman Catholics* (Cambridge, 1970. Pages 581) does not even refer to Ortona's claim to have secured the relics from Chios. Similarly, the Chian historian G. I. Zolōtas's six volume work on the history of Chios (in Greek, *Historia tēs Chíou*, Athens, 1921-1928) knows nothing of the presence of the relics of Apostle Thomas at any time on the island. So, the forthcoming *Ortona Sacra* of Antonio Politi, the cathedral parish priest of Ortona, should tell us if any secret information is contained in the archives of the city. If Ortona has a trump card to play, it has all along remained hidden in the dummy, face down. Mgr. Medlycott, who obtained his information through the good offices of the Vicar General of Ortona, wrote:

> "It is taken for granted that it was after this second sack and destruction of Edessa that some of the surviving Christian inhabitants recovered the Relics of the Apostle from the ruins of the church. As the whole of Asia Minor was liable to be overrun by the rising Mahommedan power, these were transferred for safety to an island off the coast — that of Chios. No details are now likely to be found as to how and when the transfer to Chios took place; there is, however, ample evidence that they were there held to be the genuine Relics of the Apostle, as the stone — for they appear to have been placed in some sort of a tomb — which covered the remains bore his name and bust engraved, of which an illustration is reproduced" (1).

The "ample evidence" is the tombstone with its inscription, *ho hósios Thōmâs*. The inference from it is: since the relics of the Apostle Thomas were found in Chios, they must have had been transferred there from Edessa, their former known resting place; and they must have been salvaged from the debris of the Edessan shrine, if they had not already been transferred to a safe place before the fall of Edessa. But unfortunately, the most comprehensive historical study of Edessa to date can tell us nothing for certain on this question. Probably the fate of the relics of St Thomas was not different from that of the holy remains of Addai and Abgar, also venerated in Edessa. J. B. Segal, citing a Syrian chronicler,

(1) *India and the Apostle Thomas*, p. 113.

"*Anonymi auctoris chronicon ad annum Christi 1234 pertinens,*" writes:

> "The bodies of the holy Addai the Apostle and king Abgar were deposited in the shrine (of St John) in a coffin of silver, plated with gold. At the capture of Edessa the coffin was carried away and the bones scattered; but the believers collected them with many other fragments of saints and brought and set them in an urn in the northern treasury of the Church of the Syrians known as St. Theodore" (1).
>
> "So too the Moslems took the shrine of St Stephen and Thomas the Apostle, because, it was said, the Franks prayed in these shrines. That of St Thomas they made a stable, and that of St Stephen they made a storehouse for corn and the other crops of the ruler" (2).

There is an Armenian synaxary, copied in 1316, which states that the relics were removed to Armenia, though at a different date. According to this account, when the Persians invaded Mesopotamia and took Edessa from Emperor Julian (*sic*) in the fourth century, one of the generals got hold of the precious coffer containing the relics of St Thomas, cast away the contents before his horses, and kept the metal. The keeper of his stable, however, was inspired miraculously to pick up the relics. He was afterwards led by a heavenly light to deposit them in a monastery called Palivank near the village called Holtz, in the province of Altsnik in Armenia. After six years, another heavenly vision guided him to transfer the relics to the village of Betsits in the province (diocese) of Restunikh. There they reposed in a marble tomb in the vestibule of the church of the monastery of St Thomas. The feast of the Apostle was celebrated annually on 22 August, and many sick people were miraculously healed at the shrine (3).

This Armenian account relies much on apocryphal sources and has probably confused the Persian invasion (in 363 Shahpuhr II did not take Edessa) and the Turkish expansion, though they are separated in point of time by well nigh seven centuries. But then the salvaging of the relics from the stable seems to echo the fact that the Church of St Thomas the Apostle at Edessa was converted

(1) "This was situated north of, and below, the Citadel, and is not to be confused with a church inside the Citadel that later became a mosque". — Segal's note.

(2) J. B. SEGAL, *Edessa, 'The Blessed City'*, (Oxford, 1970), 249-250.

(3) *Patrologia Orientalis V*, "Le synaxaire arménien de Ter Israel, mois de Navasard", ed. by G. Bayan, pp. 420-426.

into a stable by the Turks under Zangi. The account rings distantly and dimly true. And the story goes on to assert with an extravagance of precise geographical detail that the relics were transferred first to one province and then to another province in Armenia; that they were kept in a marble tomb in a monastery church named after St Thomas in the village of Betsits. "The monastery exists even today", says the synaxary, "and miracles take place at the shrine". As it was possible to verify the truth of these assertions at the time of writing or copying, the writer or scribe would not have made such claims, unless the Armenian Church believed that it was in possession of the relics of St Thomas in the fourteenth century.

The Armenian claim is not offered here as historical proof, — it needs more detailed study — but only as a possibility which has greater chance of giving the right clue than Ortona's postulate that Hosios Thomas is the Apostle Thomas. Edessa, it may be noted in passing, was linked more closely with Armenia than with Chios: the Armenians had an Archbishop and a cathedral in Edessa and figured prominently in the defence of the city.

Shall we ever know who the Hosios Thomas of Ortona was before his getting identified with St Thomas the Apostle? It is of course not absolutely necessary to pin him down in order to maintain that he was a different person: *hósios* is never used in the place of 'Saint' NN in the case of an apostle or martyr, who is always *hágios*. An exception in the case of St Thomas the Apostle alone would be, to say the least, surprising, and at any rate would have to be proved, and not postulated.

First of all, it should not be supposed that the name Thomas was only rarely used in ancient Christendom. At the Council of Chalcedon for example, we find four bishops with the name Thomas (1). There are 35 Thomases listed as saints or blessed in the *Bibliotheca Sanctorum* (2), a work covering all epochs, though not in an exhaustive manner, but drawing on the Bollandists, where possible. Among those Thomases who died before the 13th century,

(1) E. HONIGMANN, "The Original Lists of the Members of the Council of Nicaea, the Robber-synod and the Council of Chalcedon", in *Byzantion* 16 (1942-43) pp. 20-80: in the list, numbered: 144, 154, 237 and 319.

(2) Inst. Giovanni XXIII, Pont. Univers. Lateran., Roma, 1970 vol. XII.

there are two or three oriental confessor saints whose tombs are not known with certainty to exist anywhere in particular. There is at least the Hosios Thomas, commemorated in the Greek Church and the Melkite Church on 7 July, who is described as a victorious general turned monk "on Mount Maleos", but nothing else is known for certain as to where and when he lived. He certainly died before the eleventh century (1).

The figure on the tombstone of Hosios Thomas in Ortona holds a cross in his hand and wears a hood which rather denotes a monk than suggests an apostle. If this art comes from Chios, the saint does not resemble any of the apostles in the mosaic in the monastery of Nea Moni, but it has some resemblance to the ascetics (2). This in itself is not much to say, but may have some relevance from the point of view of archeology and art. In the judgment (expressed privately) of one specialist, Albert M. Ammann, S.J., (emeritus professor of Church History and Oriental Christian Art at the Pontifical Oriental Institute, Rome), the figure represents a monk. (See Additional Note II, p. 16).

The tombstone with its monkish figure and inscription weakens the hypothesis that the relics are a pure and simple fabrication, a *pia fraus*, as F. Schneider contended. *Hósios* would hardly have been forged for the Apostle in preference to *Hágios*. If the supposed Italian forger knew the exact meaning of *hósios*, he would not use it any more than a Greek would; if he could not tell the difference, one would rather expect him to use *hágios* for its familiarly popular character. In fact Ughelli's reading of the document from Ortona suggests that *hágios* was what was expected. So, too, that of G. B. De Lectis (3). Moreover, why should any forger go out of his way to engrave a monk? No, not deliberate fraud, but misunderstanding is a better hypothesis: Ortona did not create the relics of an apostle with a skeleton and a marble slab, it simply mistook the tomb of a holy Greek monk named

(1) Cf. *Acta Sanctorum Iulii*, tom. II, p. 467; *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* (ed. H. Delehaye, in *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, Brussels, 1902), col. 803-804; 801, l. 32; *Analecta Bollandiana* 66 (1948) 282. J.-M. SAUGET, *Premières Recherches... des synaxaires melkites* (*Subsidia Hagiographica* 45) p. 153.

(2) Cf. A. C. ORLANDOS, *Monuments Byzantins de Chios*, (Athens, 1930) plates 20, 21; 24-27.

(3) Cf. Additional Note I, p. 15.

Thomas for that of St Thomas the Apostle. The tomb had been found somewhere in the Aegean, perhaps on the island of Chios. Edessa of Macedonia, too far from the sea, is probably secondary, though it does figure in the first edition of Ughelli; it must be an error deriving from a savant tracing the relics of the Apostle Thomas to Edessa (of Osrhoëne) — only to retreat to Chios, sooner or later. Though the "pious fraud" in the sense of a full-fledged forgery cannot be completely excluded, it appears to us less probable than the hypothesis of mistaken identity. This latter sufficiently explains the known facts in the interests of truth — and of fairness.

In any event, a carbon test should prove the age of the relics of Hosios Thomas of Ortona. Portions of them may be found also elsewhere having been passed on as the authentic relics of St Thomas the Apostle. A tibia (or fibula) was awarded to India in 1953 and is kept in the new shrine at Cranganore near the traditional site (Maliankara) where the Apostle landed. In the cathedral at Ortona, one can also see exposed, along with the other relics in the glass nitches, a "bacchetta", that is, a maulstick. According to the caption, the Apostle used it "to design the palace of the King of India", which is an obvious reference to the apocryphal story in the *Acts of Thomas*. In the Middle Ages, St Thomas was the popular patron of painters and masons, and a maulstick certainly conveyed that idea more forcefully. Since, by hypothesis, this "bacchetta" should have at least the same age as the bones, a piece of it could be sent for scientific analysis, without scandal or scruple to anyone. But, if even independently of any such analysis, we can establish that Hosios Thomas simply hails from the middle ages, we can surely consign the bacchetta to a little "pious fraud", which just came to be drawn in as an additional medieval support to faith.

A last point. If the relics of St Thomas the Apostle are not at Ortona, where are they? We referred above to the belief of the Armenian Church to possess them in the fourteenth century. Now mention should be made also of the Indian Church, which held to the belief that the relics of the Apostle were always in India (1). According to an account of Nunes Barretto, S.J., which simply

(1) Cf. *Propylaeum ad Acta Sanctorum Decembris*, July 3, p. 268, n. 9: "Obiter observari velim famam percrebuisse ad nostram usque aetatem corpus S. Thomae in India asservari et quidem in civitate Meliapur nunc San Tome".

sums up what the Portuguese investigations (1533) among the Mylapore Christian population revealed, the body of the Apostle had not been transferred to Edessa at all. What had been taken to Edessa was the body of another Thomas, a disciple of the Apostle. The Edessan embassy, which had come to India for the body of the Apostle, had been cheated! In the words of Barretto:

> "E posto que se tenha que o corpos de San Thomé foi trespassado da India pera Edissa, cidade de Armenia (*sic*), a gente da terra diz que hé verdade que vieram antigamente da Armenia a pedir o corpo de Apostolo, mas que elles deram o corpo de hum discipulo de San Thomé, que tambem se chamava Thomé, em lugar delle e enganarâo os embaixadores pola devaçâo e veneraçâo que na terra se tinha ao Sancto Apostolo" (1).

This story of mistaken identity and trickery was probably itself the trick: it was the cheap answer to inquisitive foreigners who troubled the peaceful faith of the "gente da terra" about the tomb of the Apostle unquestioningly believed to be the only true one from times immemorial. Why, it was held in great veneration by christians and non-christians alike. And pilgrims came from far and wide for the great feast, celebrated for a week preceding Christmas. Could Edessa produce unassailable proof that the relics there venerated were the genuine relics of the Apostle? And had not the Portuguese interrogators themselves dug up the body of the Apostle ten years before in 1523 from the traditional Mylapore tomb, thus perhaps suggesting the answer?

In 1122 a visiting Indian prelate charmed the Roman curia of Pope Calixtus II with fantastic miracle stories surrounding the Apostle's body preserved whole and entire ("in Hulna") in India. Not a hair was missing, the Apostle was almost 'redivivus', ruddy and smiling, and what is more, active, distributing the eucharist from where he was laid in state, but only to the worthy communicants, like a singularly discerning deacon! (2) This oriental visitor, not to be confused with the legendary Prester John, probably sought to have the ancient See of St Thomas recognized by Constantinople and Rome as a patriarchal see independent of Persia (Bagdad), and his whole eccentric posture and tale were aimed at displaying the greatness of the Apostle of India — and of his see. However that may be, the pope and his curia accepted, after initial hesitation, but then with surprising credulity not only the "Indian patriarch's" display of "unbridled imagination" (P. Devos), but also, implicitly, the claim that the body of the Apostle was preserved in India. It is hardly to be supposed that the Pope's curia in the Lateran was unaware of the Edessan tradition. If so, what did the pope and the papal court make of these conflicting claims?

(1) J. Wicki, ed., *Documenta Indica*, vol. VII (Monumenta Historica Societatis Iesu 89), Roma, 1962, p. 200.

(2) P. Devos, "Le miracle posthume de Saint Thomas l'Apôtre", *Analecta Bollandiana* 66 (1948) 231-275.

There is also the testimony of a constant stream of foreign visitors to India, and ironically enough in view of the Ortona tradition, most of them were Italians since the middle of the thirteenth century. Marco Polo (ca 1293 in Mylapore, unnamed), Blessed Oderic of Pordenone (soon after 1321 in S. India), Nicolo de' Conti (second quarter of the 15th century in Mylapore) — all testify to the "body" of the Apostle Thomas venerated in India. The travels of Nicolo de' Conti were dictated to Poggio Bracciolini, the secretary of Pope Eugenius IV, at the order of the pope himself. In 1291 John of Monte Corvino, O.F.M. and (around 1346), John of Marignolli, the representative of Pope Benedict XII in China, visit Mylapore and, without speaking explicitly of the "body", tell us of the church of the Apostle and his feast. The *tractatus pulcherrimus* of the late 15th century speaks again of the "body" (1).

It would be too long to document here all the Indian tradition attesting belief in the presence of the relics/body of the Apostle Thomas at Mylapore, but at least reference must be made in passing to the archeological evidence. Georg Schurhammer has a convenient survey and ample bibliography in his *Franz Xaver, sein Leben und seine Zeit*, Band II, I, (Freiburg, 1963) pp. 552-579. When in 1523 the Portuguese opened the grave at San Thomé, venerated as that of the Apostle Thomas, they found in it nearly the whole body: "some bones of the skull, of the ribs and of the whole body". (p. 566). Close by was an earthen pot full of red earth, believed to have been soaked in the blood of the martyr. And by the side was found a lance-blade of Malabar iron. Schurhammer is fully convinced that it was truly the tomb of St Thomas the

(1) For references see P. Devos, art. cit.

Apostle, though others have expressed reservations. According to Alfons Väth, the tomb more probably contained the bones of Thomas of Kana, a Syrian merchant who colonized the Malabar coast near Cranganore in 345 A.D. or later and who, after playing an important role in the Christian community there, went to end his days in Mylapore at the Apostle's tomb (1). For T. K. Joseph, what the Portuguese came upon in 1523 was not even a Christian tomb of the Thomas Christians, but a Muslim grave (2). Other hypotheses are also tenable.

It is not possible to reconcile the Indian claim to have always possessed the relics of the Apostle with the Edessan tradition, supported by patristic evidence at least since the fourth century, if the latter means that the entire body was translated from India to Edessa (3). But we do not know what the Edessan relics included: no inventory of them has come down to us. The Edessan Chronicle speaks of the Apostle's sarcophagus, Egeria of "corpus illius integrum", Rufinus of the relics, Ephrem of the bones, and the *Acts of Thomas* — in a passage which may be an interpolation — again of bones. Ughelli has suggested that portions of relics preserved in different places have given rise to the belief about the "body".

> He wrote: "At citerioris Indiae accolae (in contrast to the Edessans of Osrhoëne) constanter affirmant S. Thomae corpus apud se esse, illudque adhuc miraculis coruscare. Quamobrem necesse est, dicamus ejusdem corporis partes diversas in loca distributas dedisse occasionem opinandi de toto corpore"(4). (See additional Note III page oo).

This hypothesis is perhaps reconcilable with the archeological evidence at Mylapore (5). Rebutting a skeptic, Schurhammer asks: "Bleibt nicht die Möglichkeit, dass man im 2. Jahrhundert einen

(1) A. VÄTH, *Der hl. Thomas der Apostle Indiens*, 2. ed., Aachen, 1925, pp. 48, 70.
(2) T. K. JOSEPH, "St Thomas tombs, skeletons, and bones..." in *M. M. Potdar Commemorative Volume*, Poona, 1950, p. 273.
(3) Cf. P. DEVOS, "Égérie a Édessa. S. Thomas l'Apôtre. Le roi Abgar", *Analecta Bollandiana* 85 (1967) 381-400; J. B. SEGAL, *Edessa, "The Blessed City"*, (Oxford, 1970) pp. 109, 169, 174-176, 182, 250.
(4) *Italia Sacra*, op. cit., 774 B.
(5) Cf. SCHURHAMMER, *op. cit.*, p. 566, n. 130.

Teil der Reliquien herausnahm für Edessa und dann das Grab wieder so zumauerte, wie die Portugiesen es 1523 fanden?" (1).

Certainly it is possible that the relics of St Thomas were divided between Mylapore and Edessa. But it is also possible that the Mylapore tomb is but another instance verifying what is almost a universal law in the hagiographical tradition: if the relics of a famous saint are removed from its original tomb, they will sooner or later stage a come-back. The great doyen of the Bollandists, H. Delehaye, may be quoted here. Referring to the relics of St John the Baptist — they were believed to have been at Sebaste in the fourth century; but under Julian the Apostate the tomb was violated, the bones burnt and scattered to the wind; a portion was salvaged by some Christians and believed to have been taken first to Jerusalem, then to Alexandria, and finally claimed to reappear again at Sebaste — Delehaye writes:

> "Il se passe dès lors à Sébaste ce que nous voyons se renouveler si souvent plus tard dans l'histoire du culte des saints. On reprit peu à seu l'habitude d'aller prier au tombeau, vide désormais de ses reliques, et on finit par se persuader qu'elles s'y trouvaient comme par le passé. Certains auteurs ont cru expliquer le fait, en supposant qu'on en avait rapporté une partie. C'est là une hypothèse gratuite, qui, probablement, ne répond pas davantage à la réalité que dans la plupart des cas de ce genre" (2).

In his book *Cinq leçons sur le méthode hagiographique* (Subsidia Hagiographica 21) Brussels, 1934 Delehaye takes up the same point once again. After the body of a saint has been removed to another place, people continue, owing to the lapse of public memory and the intrigues of interested parties, to believe and act as if the

(1) P. 567, n. 137; cf. also G. SCHURHAMMER, *Gesammelte Studien*, III, *Xaveriana* (*Bibliotheca Instituti Historici, S. I.*, 22) Roma, 1965, pp.257-261; 266-268; idem, "New Light about the Tomb of Mailapur", in *The Malabar Church* (Festschrift P. Placid, ed. by J. VELLIAN: *Orientalia Christiana Analecta*, 186) Rome, 1970, pp 99-101. For the results of the recent excavations at Mylapore, cf. E. R. HAMBYE, "Excavations at S. Tome-Mylapore, February-April 1970", *The Examiner* (Bombay) 123 (1972) March 4, p. 149.
(2) *Origines du Culte des Martyrs* (Subsidia Hagiographica, n. 20) 2nd ed., Brussels, 1933, pp. 82-83.

saint had never left his sanctuary. And he cites Ph. Ferrari, who gives a list of 108 names of saints for Italy alone, "whose bodies have been assigned to different places (1)".

To conclude: As things stand now, and in the light of our present knowledge, no one can tell where the relics of St Thomas the Apostle are to be found. Perhaps the (whole) body of the Apostle was not transferred from India to Edessa. If it was, the destruction of Edessa did not perhaps spare the relics. If they were really salvaged, we do not know where they finally came to rest. Perhaps in Armenia. To assert, as is sometimes done in Ortona, that, since no other place is today believed to possess the relics of the Apostle Thomas, therefore they are at Ortona, is, to say the least, surprising. Certainly it is incredible that the relics of Hosios Thomas venerated at Ortona are those of St Thomas the Apostle. To the question, who was that medieval confessor saint named Thomas — supposing him to be historical — who was buried somewhere in the Aegean and was fortunate enough to become the 'double' of St Thomas the Apostle, we have no answer, and perhaps may never have one. (See Additional Note IV, p. 19).

ADDITIONAL NOTES

I. Italian writers who have dealt with this theme are not quite at accord as to where Ortona got the relics from. Thus, Faustino G. Rho, referring to the third translation of the relics (the first being from India to Edessa, and the second from Edessa to Constantinople) says: "L'altra è quella da Costantinopoli ad Ortona, città d'Italia, della quale traslazione è da vedersi il libretto di G. Battista Ortonese, che ne parla" (2). Now, enigmatically, what the Ortonan writer, Giovanni Battista de Lectis, says in the *third* edition ("ristampa") of his book is not Constantinople, but Chios: "Scio, isola nel mare Egeo posta" (3). I have not seen the first edition

(1) *Catalogus Sanctorum Italiae* (Milan, 1613) pp. 86-87.

(2) F. G. Rho, *Intorno a viaggi ed alla predicazione di S. Tommaso Apostolo*, Brescia, 1834, p. 198.

(3) *Traslazione e miracoli del glorioso Apostolo... San Tommaso*, (Ortona, 1879) pp. 11-12.

of this book, published in 1576, hence antedating Ughelli; but it did not, according to Rho, speak of Scio (Chios), but of Constantinople. Rho, however, might have been simply trying to accommodate the claims advanced by Constantinople to possess the relics (in fact, only clothes) of St Thomas, too (1). For, in 1606 the authority of De Lectis is invoked to establish the translation from Chios to Ortona by Consalvus Durantus in his notes to the edition of *Revelationes Sanctae Brigittae*, "Hujus translationis fidem fecit probatissimus Auctor Ioannes Baptista de Lectis, Canonicus Cathedralis Ecclesiae Orton. in libro quem edidit de vita et translatione divi Thomae, ubi probat hujus Gloriosissimi Apostoli reliquias ex Chio Ortonam fuisse translatas per Leonem quemdam virum..." (2) St Bridgit herself in her *Revelationes* — she made a pilgrimage to Ortona in 1364, where she had a vision of Christ, and also of St. Thomas — speaking on the authority of her Divine Spouse, however, favours not Chios, but Edessa of Osrhone.

> "Scire te volo pro certissimo, quod in isto loco est thesaurus meus electissimus, scilicet Reliquiae Sancti Thomae Apostoli mei, quae in nullo loco sunt ita multae sicut in isto Altari, incorruptae et indivisae. Nam cum illa Civitas vastata esset, ubi primo Corpus istius Apostoli mei depositum fuit, tunc translatus est thesaurus iste permissione mea per quosdam amicos meos, in hanc Civitatem, et positus in Altari isto". (p. 191).

Ughelli, for whom the revelations of St Bridgit was irrefutable evidence (3), spelled out the name of "that city, where the body of this Apostle had been previously laid" as Edessa. However, Ughelli also distinguished between the two Edessas. And like him De Lectis also misread the inscription on the tombstone as *Hágios Thōmâs*: "queste parole Greche, intagliate, *Agios Tomas*" (*sic.*, op. cit., p. 13).

II. If the figure on the tombstone really represents a monk, the inscription *ho hósios Thōmâs* harmonizes very well with it.

(1) Cf. "*chitōnōn kaì peribolaíōn*": that is, of tunic and overcoat: *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae* (ed. H. Delehaye) in *Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, Brussels, 1902 col. 759-760 see June 20.

(2) *Revelationes Sanctae Brigittae* (ed. Consalvus Durantus) Roma, (first edition 1606) Second ed. 1628, tom. II, Bk. VII, ch. 4, p. 193.

(3) "luculentum testimonium", *Italia Sacra*, VI, 774 B.

For, according to J. Goar, *ho hósios* is precisely a holy monk. In the first edition of his *Euchologion*, Goar writes:

> "Qui Latine *Confessor* praeter mortem aerumnas et tormenta pro virtute patitur, Graecis *homologētēs* dicitur. Qui autem nunc *Confessor* in Latinorum Officiis habetur, si monachus sit, *hósios*, si communem in civitate vitam duxerit, *díkaios* nuncupatur". (1).

In the second edition of the same work, the above text is integrated in a list of the categories of saints:

> "Confessores, *dikaious*; Monachos sanctos, *hosious*; Monachos simul et Martyres *hosiomàrturas*; Pontifices *hierárchas*; Pontifices qui martyres fuere, *hieromárturas*; Graeci vocant"(2).

H. Stephanus, in his *Thesaurus Graecae Linguae* (Paris 1842-46) vol. V, col. 2882 BC, quotes the above text from the first edition of Goar with approval.

III. Ughelli is trying to improve upon Cardinal Cesare Baronio's 'judicial' decision to divide the relics of the Apostle into two halves between India and Edessa (3) — Baronius (1538-1607) knew nothing of their translation to Ortona. Consalvus Durantus, would rather divide the relics between Edessa and Ortona, leaving India a poor onlooker, and reserving the greater share (the Lion's share!) for Ortona (4) — so would the 'voice' of St Bridgit have it: "in nullo loco sunt ita multae sicut in isto Altari, incorruptae et indivisae".

One fruitful source of confusion has certainly been the figurative use of language: when what is meant is clearly relics only, or a part there of, people speak of the body, or, in a transport of piety and enthusiasm, of the arrival of the saint himself. We cite but one instance from our own times, and another from antiquity.

> "Indeed, 11 November 1953 was an epoch-making day in the history of the Church in Kerala; it was the second coming of the great Apostle St Thomas to the scene of his labours 19 hundred years ago".

(1) *Euchologion: Rituale Graecorum* (Paris, 1467) p. 402.
(2) *Euchologion: Rituale Graecorum* (Venice, 1730) p. 571, note 2.
(3) *In Martyrologium Romanum*, Rome, 1586, notes for July 3.
(4) *Revelationes Sanctae Brigittae* (*op. cit.*, p. 192).

These words are taken from the editorial of a special commemorative volume issued in honour of Eugene Cardinal Tisserant by St Thomas College Trichur, (Kerala, India) in 1954. The editor of this college magazine, Joseph Pettah, calls the bringing of the relics from Ortona to Cranganore (in the diocese of Trichur) by Cardinal Tisserant "the second coming" of the Apostle Thomas, but says nowhere in the article that what was brought was a tibia or fibula. Perhaps it was not necessary to say so to people who had seen the object and could still see it installed in a beautiful reliquary above the high altar. The readers of the magazine could also take a look at a photograph of the reliquary. But what of others?

The poetical diction of the text we have just cited distantly echoes St Ephrem's eulogy of the relics of the Apostle Thomas. In his forty-second Nisibene Song the great Syrian sang, picturing the devil as saying:

> "Apostolus quem interfeci in India, praevenit mihi Edessam. Hic et illic totus est; illuc profectus sum, et erat illic; hic et illic inveni eum, et contristatus sum" (1).

Here again, the translation of the relics of the Apostle is styled the arrival of the saint in person, which makes for no more clarity. Bickell, whose Latin translation we have reproduced, comments in a footnote that in fact, from Saint Ephrem's testimony, it appears that only a portion of the relics was removed from India to Edessa:

> "Apparet tamen ex hac et quarta stropha, non totum S. Thomae corpus Edessam translatum esse, sed partem tantum, alia parte Indis relicta, quae adhuc Goae asservatur. Confirmatur ergo hoc carmine opinio Baronii, qui recte jam observavit, et Edessae et in India partem harum reliquiarum asservatam esse, refelluntur autem Pagius, Tillemont, Assemanus, qui Indicas S. Thomae reliquias pro commento Nestorianorum habent".

There is some difficulty to understand how the Latin "hic et illic *totus est*" could refer to the *division* of relics between India and Edessa. The Syriac original in Ephrem is: *hārka ho kuleh āp tamān*.

(1) G. Bickell, *S. Ephraemi Syri Carmina Nisibena*, Lipsiae, 1866, p. 163; E. Beck, *Des heiligen Ephrem des Syrers Carmina Nisibena* (CSCO, 218 / *script. syr.* 92), Louvain, 1961, p. 28.

The passage may be rendered as follows: "The Apostle whom I slew in India has forestalled me in Edessa; here he is, all of him, and there as well. I went there, and there he was. Wherever I go (literally, here as well as there), I run into him — to my grief". The discourse is about the consecutive encounters of the devil with the Apostle, and not about the simultaneous presence of the relics in two places (in their entirety!) — a theme wholly extraneous to the context. What is possibly implied is that, while the Apostle is present in Edessa through his miraculous relics, he is also present at his tomb in India by the same miraculous *power*. Medlycott's translation, "here and there he is all himself" fails to make sense (1).

IV. If someone is disturbed by the negative verdict of the present enquiry and wishes to appeal to the Bollandists, popularly held to be the supreme court in hagiographical criticism, he is not going to obtain any reprieve. In their commentary on the Roman Martyrology, which on July 3 and December 21 mentions Ortona as the final resting place of the relics of St Thomas the Apostle, the Bollandists deftly throw the assertion into indirect speech: "De translatione reliquiarum quae anno 1258 Edessa Ortonam translatae asseruntur habetur narratio BHL 8149" (2). The reference in *Bibliotheca Hagiographica Latina* (Brussels, 1900) n. 8149 is to Ughelli's document, in which it is Edessa and not Chios which supplies the relics to Ortona. With "asseruntur" the Bollandist team led by Delehaye declines to subscribe to the text of the Martyrology. And in their very selective critical bibliography, they mention in the first place F. Schneider's article, which holds the theory of "pia fraus" — a veiled hint at the mind of the commentators themselves.

The hint has been missed by many; for instance, by the author of the article on St Thomas the Apostle in the *Lexicon für Theologie und Kirche*, which we mentioned at the beginning. From the Bollandists, I have received the following remarks through private correspondence, for which I am grateful. F. Halkin, specialist in Greek hagiography, writes in his note that the legend of Ortona stinks of forgery to high heaven:

(1) Medlycott, *India and the Apostle Thomas*, *op. cit.*, p. 22.

(2) *Propylaeum ad Acta Sanctorum Decembris* (ed. H. Delehaye et alii, Brussels, 1940) July 3, last note.

"La légende d'Ortone BHL 8149 n'est connue que par l'édition d'Ughelli (pas un seul ms. médiéval...) Elle sent à plein nez l'imposture. Edesse de Macédoine est loin de la mer et le miraculeux est vraiment trop incroyable.

Il est bien sûr qu'un Grec n'aurait pas appelé l'apôtre *hósios Thōmâs*. Si l'inscription est due à un Grec, elle doit se rapporter à un confesseur (vrai ou faux). Mais si elle a été forgée par un Italien, elle ne prouve rien du tout; car cet Italien ignorait sans doute la différence entre *hósios* et *hágios*".

And P. Devos, seconding Père Halkin, adds in his letter that behind the Hosios Thomas of Ortona there is probably no historical saint at all:

"Personnellement, je penche pour l'explication selon laquelle, derrière ce *hósios Thōmâs*, il n'y a absolument personne; le P. Halkin aussi, d'ailleurs. Inutile, en soulignant, ce qui est évident, qu'il ne s'agit pas de Thomas l'apôtre, d'avoir l'air de donner quelque apparence de consistance à un autre personnage.

Pour ce qui est de la question des reliques de S. Thomas, à la fois à Édesse et en Inde, il est bien connu que, pour un saint arrivé à une certaine célébrité (comme S. Thomas, S. Clément de Rome), il n'y a jamais de translation telle — qu'elle soit historique ou fictive — que la dépouille en tout ou en partie, ne finisse par reparaître là d'où elle est censée avoir été emportée".

George Nedungatt, S.J.

Les divers titres de Kitāb al-Huda

La présentation de *Kitāb al-Huda* en un schéma de cinq parties [1] résume bien son contenu et facilite quelques identifications, mais laisse passer inaperçu un détail qui ne manque point d'importance: les rares informations que l'on possède sur l'histoire de cette œuvre ne valent que pour sa première partie.

Les treize premiers chapitres de *Kitāb al-Huda* constituent une œuvre en soi, à laquelle revient exclusivement l'un des titres que l'on prétend en général pouvoir donner à toute la compilation: cette curieuse observation permet de mettre au clair un aspect encore inconnu de la composition de *Kitāb al-Huda* et de poser une première base pour une solution logique des problèmes qu'il continue à soulever.

Pendant les quatre siècles de son histoire [2] cet ouvrage a été appelé de manières très diverses; il suffirait d'opposer deux d'entre elles pour bien distinguer la première partie du reste de l'ouvrage, mais la connaissance distincte des autres appellations ne va pas sans intérêt, car elle apporte des précisions vraiment utiles.

(1) Cet article ne donne qu'un extrait d'une étude plus complète sur *Kitāb al-Huda*, qui sera publiée incessamment. Le schéma en question divise les 57 chapitres qui composent tout l'ouvrage dans l'édition imprimée par Pierre Fahed en 1935 à Alep, de la manière suivante:
1 – ch. 1 à 13: la partie propre à Kitāb al-Huda;
2 – ch. 14 à 22: les « Sanctiones et decreta », traduits par Abraham Ecchellensis; cf. Mansi, II, 1029-1054;
3 – ch. 23 à 29: varia;
4 – ch. 30 à 35: les canons du Pape Clément;
5 – ch. 36 à 57: le Nomocanon proprement dit.
[N.B. Les références à cette édition de Fahed seront simplifiées comme il suit: F. 10/15 signifiera: *Kitāb al-Huda*, édition de Fahed, p. 10, ligne 15.

(2) C'est à partir de la mission du P. Jean-Baptiste Eliano, S.J. auprès des Maronites que l'on discute de Kitāb al-Huda; voilà pourquoi on parle de quatre siècles; l'œuvre est évidemment beaucoup plus ancienne.

Il convient donc de discuter d'abord les divers titres que *Kitāb al-Huda* a reçus; l'examen des deux lettres qui lui servent de préambule précisera ensuite et opposera les deux titres qui importent le plus; enfin, l'étude directe des treize premiers chapitres confirmera la nécessité de cette opposition et permettra de passer plus sûrement aux conclusions qui s'imposent.

A. – Les divers titres.

Kitāb al-Huda a été surtout indiqué par des dénominations qu'on ne prenait pas à son texte et qui ne prêtaient pas pour autant à beaucoup de précisions; la diversité des titres a pu aussi distraire les auteurs et les empêcher de se demander si elle ne couvrait pas une diversité de concepts... En fait, l'idée d'une opposition nécessaire entre deux titres que l'on avait toujours considérés comme équivalents ne s'impose vraiment que lorsqu'on s'est rendu compte que l'œuvre se divise nettement en deux sections; avant d'y arriver la diversité des titres ne semble présenter aucun intérêt [1].

1. – *Kitāb al-Nāmūs*.

Le copiste du ms. Vat. Syr. 133 précise en son explicit que le livre dont il vient d'achever la transcription s'appelle *Kitāb al-Nāmūs*; cette même précision se retrouve en deux notes consignées dans le même manuscrit [2] et dans la partie qui nous reste de l'explicit du ms. Ang. Or. 64 [3]. On est donc fondé à croire que pendant le XVe et le XVIe siècles l'ouvrage a été connu sous ce nom.

Cette espression a été rendue en français par *Livre de la Loi*; elle demeure trop générique et l'usage qui en a été fait porterait à la traduire par un nom commun plutôt que par un nom propre: elle a servi à désigner de nombreux ouvrages et n'en indique aucun

(1) Voir comment G. Graf unit lui aussi l'opposition des titres à la division en deux sections: cf. *Oriens Christianus*, 6 (1936), « Der maronitische Nomokanon: Buch der rechten Leitung »; l'article va de la page 212 à la page 232; voir p. 213-214.

(2) Voir au f. 294: – اشترى هذا الكتاب المبارك المسمى كتاب الناموس ...
– قري في هذا الكتاب المبارك المسمى كتاب الناموس ...

(3) Cette sigle indique le ms. conservé à la Bibliothèque Angelica à Rome et coté: Oriental nº 64; voir f. 225v: ... المسمى كتاب الناموس ...

en particulier avant que le nom d'un auteur ne soit venu la préciser; un ancien propriétaire du ms. Barb. Or. 111 semble s'en inspirer quand il le présente comme « *le livre saint qui est la loi excellente* » (1); d'ailleurs, le précis de droit auquel Ibn al-'Assāl n'a donné aucun titre (2), est généralement connu comme *Kitāb al-Nāmūs*, mais c'est *Le Livre de la Loi d'Ibn al-'Assāl* (3) qu'il faut dire si l'on veut vraiment le désigner. Par contre, quand on lit, sans prévention, sur la première page de *Kitāb al-Huda* dans les mss. Vat. Syr. 133 et Ang. Or. 64, la présentation: « *Voici le livre de la sainte loi...* »(4), on ne pense guère au titre de l'ouvrage.

Le texte même de *Kitāb al-Huda*, sans excepter les deux lettres placées à son début, ne dit jamais *Kitāb al-Nāmūs*, mais force est de reconnaître que la formule n'a pas déplu et qu'elle a souvent servi, en arabe comme en français (5).

C'est d'ailleurs à cette dénomination que l'on doit probablement rattacher d'autres titres de *Kitāb al-Huda* dont l'emploi n'a pas été bien fréquent mais qui mériteraient d'être cités (6).

2. – *Constitutiones, canones.*

Ecchellensis donnait à *Kitāb al-Huda* l'appellation *Constitutiones Ecclesiae Maronitarum* (7). Prétendait-il traduire ainsi l'ex-

(1) Ms. Barberini Oriental nº 111, f. 1v:
هذا الكتاب المقدس الذي هو الناموس الشريف .

(2) Ibn al-'Assāl dit seulement, dans sa préface, *recueil de canons* (مجموعة قوانين); on verra plus loin que Duwayhī réserve l'appellation *Kitāb al-Nāmūs* à l'œuvre d'Ibn al-'Assāl. Voir aussi Dib, dans *Fonti Iuris Can. Orientalis*, fasc. VIII, « Studi Storici... » p. 95.

(3) كتاب الناموس لابن العسال .

(4) Un même frontispice est placé au début du texte de Kitāb al-Huda dans ces deux manuscrits: il commence par ces mots.

(5) Voir Dib, dans Dict. Théol. Cath., X, 14: Livre de la Perfection, Livre de la Direction, Livre de la Loi...

(6) Le P. Eliano avait donné à Kitāb al-Huda le titre de Lévi, probablement pour son usage personnel (voir Duwayhī, ms. Vat. Syr. 396, f. 137v); si l'on se souvient que la formation première du P. Eliano était juive, on comprend vite le sous-entendu: c'est bien au Lévitique que convient plus particulièrement la dénomination de *Livre de la Loi* dans tout le Pentateuque.

(7) De très nombreuses références pourraient appuyer cette affirmation; mieux que de les énumérer, on peut rappeler que tout écrivain occidental qui intitule Kitāb al-Huda *Constitutiones* dépend certainement

pression *Kitāb al-Nāmūs*? La traduction ne manquerait pas d'élégance, mais on ne peut produire aucune preuve à l'appui de cette supposition; tout au plus pourrait-on rappeler qu'Ecchellensis dépendait du ms. Ang. Or. 64 qui donne expressément à l'ouvrage le titre de *Kitāb al-Nāmūs*.

Fauste Nairon reprend le mot *Constitutiones*, mais le détermine diversement: *Constitutiones Ecclesiae Syrorum* (1). Quoique d'importance, la différence ne présente pas d'intérêt en cet article; ici seul le mot *Constitutiones* importe, et il intéresse d'autant plus que Nairon dit indifféremment *constitutiones* ou *canones* (2): s'il fallait vraiment y voir une traduction de *Kitāb al-Nāmūs* on serait bien contraint d'admettre que Nairon ne la prenait pas pour un vrai titre.

D'ailleurs, le mot *canones* provient lui aussi des manuscrits: c'est par la formule « *un chapitre des saints canons...* » que les mss. Par. Syr. 225 et Kur. 31a introduisent des extraits de *Kitāb al-Huda* (3). L'idée d'un titre réel finit ainsi par s'estomper singulièrement.

3. – *Nomocanon, collection, droit canonique...*

La classification moderne de *Kitāb al-Huda* parmi les nomocanons a compliqué encore davantage le problème de son titre (4):

d'Ecchellensis ou de Nairon, mais plus probablement du premier. On peut voir au moins la lettre d'Ecchellensis à Jean Morin, publié dans les *Antiquitates Ecclesiae Orientalis* (Londres, 1682) sous le nº 66: voir pp. 326 ss.; mais il faut se souvenir que cette lettre, comme elle est publiée, soulève force difficultés.

(1) Voir par exemple son *Evoplia Fidei Catholicae Romanae ...* (Rome, 1694), à l'index chronologique, p. 3.

(2) Voir ibid., p. 136.

(3) Mss. Parisien Syriaque 225 et Kuraym 31a (Bibliothèque des Missionnaires Maronites Libanais; près de Jounieh, au Liban); on lit dans ces deux mss. فصل من القوانين المقدسة, juste avant le titre du chapitre sur la menstruation.

(4) Un nomocanon peut être un traité de droit à l'usage de l'autorité ecclésiastique, comme ceux d'Ibn al-'Assāl et de Barhébraeus, ou bien une collection de documents juridiques et canoniques. Au moins en ce qui concerne la littérature canonique en langue arabe on ne s'est pas préoccupé de distinguer: Duval met sur le même plan Kitāb al-Huda et l'œuvre de Barhébraeus (cf. *Littérature Syriaque*, 3e éd., Paris, 1907. p. 168) et Nallino écrit: « ... vero nomocanone, ossia ... elaborazione — e non

Nomocanon pourrait fort bien traduire *Kitāb al-Nāmūs*, mais il n'est pas du tout prouvé que les auteurs y aient pensé.

Donner à *Kitāb al-Huda* le titre de nomocanon comportait un avantage: le nom commun n'empêche pas de penser à un titre plus précis... Toutefois, les précisions qu'on a pensé apporter restent toujours sujettes à caution parce qu'elles supposent des prises de position, probablement inconscientes, mais non moins à discuter. Ainsi, par exemple, disant *Nomocanon de David*, Nallino et Sbath semblent résoudre la question de l'auteur (1); van Lantschoot, écrivant *Nomocanon dit de David*, suggère une correction qu'il ne précise pas (2).

De *nomocanon* à *collection* on passe imperceptiblement. On l'a fait pour *Kitāb al-Huda* aussi, qu'on a intitulé *Collection de l'Archevêque Maronite David*, sans se douter le moins du monde que pareille dénomination soulève force problèmes (3).

C'est encore dans le sens de *Livre de la Loi* qu'il faut comprendre l'expression *Droit canonique* que Vazeux a employée pour indiquer *Kitāb al-Huda* (4); J. Debs, que Vazeux traduisait, com-

semplice riproduzione completa di fonti — di tutto il diritto ecclesiastico, civile, processuale e penale » (cf. Libri Giuridici Bizantini... », in *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei*, 1925, ser. VI; vol. 1, p. 161). Cependant, le Dict. Droit Can., vol. VI, col. 1014, dit: « Ce mot, depuis le XIe siècle, désigne principalement les recueils de lois propres à l'Eglise Grecque, où sont réunies sous les rubriques communes, les lois canoniques et les lois impériales relatives aux matières ecclésiastiques ». La définition est d'ailleurs si peu respectée par les auteurs que l'édition du ms. Vat. Syr. 134 a donné à l'œuvre intitulée « Médecine Spirituelle » le titre de nomocanon... (cf. F. Cöln, dans *Oriens Christianus*, VI (1906) pp. 70-237).

(1) Nallino, l.c., p. 161; Sbath n'emploie pas le mot nomocanon, mais renvoie l'œuvre à David: voir *Al-Fihris*, p. 44, n. 338. Il est d'ailleurs fort probable que Sbath n'ait fait que suivre une indication qu'il lisait dans l'édition de Fahed, à laquelle il renvoie expressément (ibid.).

(2) Voir son « Inventaire des mss. syriaques des fonds Vatican (460-631), Barberini Oriental et Neofiti », publié dans la collection *Studi e Testi* de la Bibliothèque Vaticane sous le no 243: description du ms. Barb. Or. 41. On ne voit pas si van Lantschoot veut dire que David n'est qu'un traducteur, ou s'il ne veut pas reconnaître en lui le compilateur de la seconde section de Kitāb al-Huda.

(3) David n'est pas le compilateur d'une collection; on le verra juste à la fin de cet article.

(4) Th. Vazeux, *La perpétuelle Orthodoxie des Maronites*, Arras, 1896, p. 103. Toujours dans le sens de *Kitāb al-Nāmūs*, Mgr. Joseph David, auquel le livre traduit par Vazeux répondait, précise, pour des

plique davantage encore les choses et prétend faire remonter au Patriarche Duwayhī d'autres appellations de *Kitāb al-Huda* que rien ne saurait justifier (1).

4. – *Le Livre des Canons.*

Un des titres ainsi mentionnés par J. Debs doit retenir un moment l'attention: le *Livre des Canons.*

Les mots *constitutiones* et *canones* employés par Ecchellensis et Nairon ne doivent pas induire en erreur: ces deux auteurs se sont bien servis de ces termes pour indiquer *Kitāb al-Huda* mais ne se sont jamais référés à une autre œuvre qu'ils auraient connue sous ce nom. Duwayhī par contre a bien connu un *Livre des Canons* et l'a même souvent et longuement cité, mais il le distingue très bien de *Kitāb al-Huda*; de son temps ce livre se trouvait encore à la bibliothèque du Patriarcat maronite; il portait une annotation autographe d'Eliano et avait été inclus dans la liste des livres réprouvés par lui: « Le XXI: le livre des canons, copie du Périodeute Georges d'Ehden, supérieur du Couvent de Saint-Antoine à Quzḥayya, l'an 1783 des Grecs; il contient beaucoup de canons des écrits des Apôtres, de l'enseignement de Clément, des décisions des conciles, des décrets des empereurs, des prescriptions des Pères et des livres de Raboula, évêque d'Edesse, et de Timothée l'Oriental, patriarche d'Alexandrie. Au début (se trouve) le Livre de la lampe, en syriaque, pour la confection de l'huile des infirmes » (2).

fins polémiques: législation maronite (كتاب شرع الموارنة). Voir surtout son *Recueil de documents et de preuves pour servir contre la Perpétuelle Orthodoxie des Maronites*, Leipzig, 1908, p. 37 (en arabe). Cependant il faut reconnaître que Mgr. Joseph David reste très inexact.

(1) Voir surtout son *Histoire de la Syrie* (en arabe) vol. V, publié à Beyrouth en 1900, p. 541: تارة كتاب القوانين و تارة كتاب الهدى و تارة كتاب الهداية .

On sent l'influence de ces affirmations chez Fahed, dans l'édition de Kitāb al-Huda: p. 406, note 1.

(2) Voir dans le ms. Vat. Syr. 396, f. 4v. Voici le texte en arabe: كتاب القوانين نسخة جرجس البردوط الهدناني ريس ديرمار أنطونيوس بقزحيا في سنة اعفج يونانية ويتضمن قوانين كثيرة من قول الرسل ومن تعليم قليموس ومن سنن المجامع ومن قضايا الملوك ومن فرايض الابا ومن قول ربولا أسقف الرها وطيمثاوس المشرقي بطرك الاسكندرية وفي بديه كتاب القنديل بالسرياني التكريس مسحة المرضى .

C'est dans ses réponses aux *accusations* de Thomas de Jésus que Duwayhī cite souvent, et en de longs passages, cette compilation; malheureusement on ne sait pas si le manuscrit existe encore.

Il n'est pas du tout prouvé que Duwayhī ait donné plusieurs titres à *Kitāb al-Huda*, mais il faudrait avoir examiné toutes ses œuvres pour être en droit de soutenir péremptoirement le contraire [1]; néanmoins, l'affirmation de J. Debs est certainement inexacte: elle renvoie au ch. VI de la *Défense de la Nation Maronite* [2] alors que la nomenclature dans toute cette œuvre est précise et constante: le titre *Livre des Canons* y est réservé à la collection copiée par le Périodeute Georges d'Ehden [3]; le nomocanon d'Ibn al-ʿAssāl y est appelé *Kitāb al-Nāmūs*; Duwayhī y désigne toujours l'ouvrage que nous étudions sous un seul titre: *Kitāb al-Huda*.

5. – *Kitāb al-Huda.*

C'est d'ailleurs dans les œuvres de Duwayhī que ce titre se lit pour la première fois; il l'écrit avec une faute d'orthographe: كتاب الهدا, mais de manière si naturelle que l'on est naturellement porté à penser que ce titre était courant à son époque; on dirait même que c'était le seul titre donné alors à cet ouvrage [4].

Quoi qu'il en soit, le titre *Kitāb al-Huda* s'imposera et quoiqu'on cite encore les autres c'est bien de ce titre que l'on se sert communément. Déjà Assémani écrit *Al-Huda*, en arabe, dans sa *Bibliotheca Orientalis*, accompagnant Duwayhī même dans la faute d'orthographe [5]; la traduction latine qu'il en donne, *Directorium*, restera d'un usage très rare [6]; c'est le *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codicum mss. Catalogus* (t. 2, Rome 1758) qui donnera la traduction généralement reçue en Europe: *Liber Directionis*; Graf a voulu le préciser en écrivant « Das Buch der rechten Führung » ou « Das Buch der rechten Lieferung », mais son effort n'a été suivi par personne [7].

[1] Il faut dire aussi que les variantes ne manquent point dans les œuvres manuscrites de Duwayhī; avant de se sentir en droit de nier catégoriquement, il faudrait les connaître toutes.

[2] Voir *Histoire de la Syrie*, vol. V, p. 541.

[3] Voir passim dans le ms. Vat. Syr. 396.

[4] L'affirmation vaut pour l'Orient; en Europe, à la même époque, on disait *constitutiones, canones*...

[5] Voir au vol. II, p. 181.

[6] Voir ibid.; VAZEUX, o.c., p. 103, dit en français *Directoire*.

[7] Pour le Catalogue des mss. vaticans, voir au début de la description du ms. Vat. Syr. 133; pour Graf, voir ou bien l'article déjà cité ou sa *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (= Studi e Testi 133) vol. II, p. 94 e 95.

6. – *Les titres pris dans l'ouvrage.*

L'expression *Kitāb al-Huda* avait un avantage sur les autres: en un certain sens elle venait de l'ouvrage lui-même. La lettre du Métropolite David, qui sera analysée en cet article, dit en effet: « ... et je l'ai intitulé en langue syriaque ܡܕܒܪܢܐ et en langue arabe المرشد » [1].

Les deux mots signifient guide, directeur. Du syriaque en arabe la traduction n'est certes pas mauvaise et les mots sont bien choisis même s'ils proviennent de racines différentes [2]. Mais comment nommer en arabe un livre qui a pour titre « *Le Directeur* »? Employé tout seul, ce titre ferait penser plutôt à une personne; précédé du mot *livre*, il devient un épithète (الكتاب المرشد) ou bien un complément démonstratif (كتاب المرشد); dire « *Le Livre Le Directeur* » n'est pas du tout facile en arabe; d'ailleurs, dans les langues latines non plus [3].

La substitution de المرشد, adjectif qualificatif ou nom d'agent, par un substantif abstrait a dû paraître une bonne manière de résoudre la difficulté; on a pris ce substantif au syriaque ܡܕܒܪܢܐ, et non à l'arabe المرشد, et l'on a dit *Kitāb al-Huda* [4]. L'expression rend bien l'idée de ܡܕܒܪܢܐ comme titre du livre, et ne crée aucune complication grammaticale.

On aurait pu dire aussi كتاب الإرشاد, à partir du titre arabe; la préférence donnée à هدى sur إرشاد s'explique: le sens du mot إرشاد

[1] Voir à F. 15/7. La double erreur des manuscrits qui écrivent ܐܡܕܒܪܝܐܝܐ, peut faire penser que même ce mot syriaque avait été écrit en caractères arabes dans la copie originale. Autrement, comment expliquer l'addition du alef initial et le changement du ن en ي. Cette explication pourrait même rendre compte du alef ajouté après le premier ي.

[2] Dans le corps de l'ouvrage on trouve souvent des formules de souhait qui se servent de l'une ou l'autre des racines; on les trouve même réunies dans une même formule; même la lettre de David contient des formules de ce genre: voir par ex. F. 6/12 et F. 6/17.

[3] Assémani, vide supra, dit seulement *al-Huda*. Les traductions européennes sont faites surtout à partir de *Kitāb al-Huda* traduit par *Liber Directionis*.

[4] Le mot هدى n'est jamais employé dans le corps de l'ouvrage; on trouve هدايه.

reste plus limité; il a fini par se préciser dans le vocabulaire chrétien, indiquant surtout la *direction spirituelle*; aujourd'hui, dans un écrit chrétien, un livre de religion intitulé كتاب الإرشاد aurait pour titre en français: *Le Livre de la Direction Spirituelle*. Le titre *Kitāb al-Huda* conserve un horizon plus vaste.

L'histoire de la littérature chrétienne en langue arabe connaît un autre *Kitāb al-Huda*: celui du moine nestorien nommé Ibn al-Ṣalt [1]; plus récemment, au XVIIIe siècle, un prêtre maronite écrivit un *Kitāb al-Huda spirituel* [2]; ces ouvrages n'ont rien de commun avec celui que nous étudions; le titre du second pourrait toutefois sous-entendre une allusion.

Le Nomocanon de Barhébraeus s'appelle en syriaque *Le Livre des Directions* [3]; il n'est pas dit que ce titre n'ait pas influé sur l'adaptation de ܗܘܕܝܐ en *Kitāb al-Huda*, quoique le Nomacanon de Barhébraeus ait eu moins de pénétration chez les Maronites que celni d'Ibn al-ʿAssāl, mais il n'y a absolument pas lieu de penser que le texte de Barhébraeus ait influé sur celui de *Kitāb al-Huda*, même si l'on fait abstraction de la question des dates qu'il ne convient pas d'anticiper [4].

7. – *Kitāb al-Kamāl ou Livre de la Perfection.*

La discussion du titre de *Kitāb al-Huda* ne doit pas s'arrêter encore: l'œuvre est connue aussi comme *Kitāb al-Kamāl*, ou *Livre de la Perfection*. A la rigueur on devrait même dire que de tous les titres qui ont servi à indiquer *Kitāb al-Huda* seul celui de *Kitāb al-Kamāl* provient vraiment du texte puisqu'on le trouve en toutes lettres dans la réponse du Métropolite David au moine

(1) Pour des indications sur cet auteur, il suffit de se rapporter à Graf, vol. IV de sa *Geschichte* ..., index des auteurs; Ibn al-Ṣalt est antérieur au Métropolite David.

(2) كتاب الهدى الروحاني

(3) ܟܬܒܐ ܕܗܘܕܝܐ. On devrait plutôt traduire: Le Livre des Explications, ou le Livre des Commentaires; cela ne doit pas être discuté seulement du point de vue linguistique, mais à partir de l'emploi, que fait Barhébraeus dans son œuvre, du mot ܗܘܕܝܐ.

(4) Barhébraeus a vécu de 1226 à 1286; pour autant que l'on veuille retarder la compilation de la seconde partie de Kitāb al-Huda (voir la conclusion de cet article), il ne semble pas que l'on puisse penser à une date aussi tardive.

Joseph tandis que l'expression *Kitāb al-Huda* n'est au fond qu'une adaptation.

En effet, après les termes de convenance et les démonstrations d'humilité, David écrit: « Tu m'as demandé ... de traduire pour toi le livre intitulé Livre de la Perfection, composé par le saint père, de la langue syriaque dans la langue arabe... » [1].

On a généralement prétendu qu'on peut dire indifféremment *Kitāb al-Huda* ou *Kitāb al-Kamāl*; divisant l'œuvre entière en deux sections, Graf s'est rendu compte que cela n'est guère possible: *Kitāb al-Kamāl* est le titre de la première section, qui met en arabe un ouvrage composé tout d'abord en syriaque; *Kitāb al-Huda* sert à désigner toute la compilation [2].

Cette distinction intéresse la connaissance de la structure même de notre œuvre et il convient de l'examiner de plus près.

B. – La lettre du Métropolite David.

La lecture attentive des lettres du moine Joseph et du Métropolite David souligne l'importance de cette opposition entre les titres *Kitāb al-Kamāl* et *Kitāb al-Huda*.

Joseph avait écrit: « J'ai demandé au père pur, ... à plusieurs reprises, de traduire pour moi le livre composé par le saint père, de le passer de la langue syriaque à la langue arabe et de l'expliquer de manière claire montrant ce qu'il interdit et ce qu'il permet...» [3].

Entre la lettre de Joseph et la réponse de David, en ce qui concerne la demande faite et favorablement accueillie, une seule

(1) F. 6/12-16: سالت ... ان انقل لك الكتاب الموسوم بكتاب الكمال المنسوب إلى الأب القديس من اللغة السريانية إلى اللغة العربية .

(2) Voir Graf, art. cit., p. 213-214. D'ailleurs, sans le dire, C. De Clercq a pratiquement traduit ce passage de Graf: « L'évêque David a traduit du syriaque le traité formant la première section du Nomocanon, en y introduisant d'ailleurs des morceaux existant déjà en arabe; il semble avoir compilé lui-même les textes juridiques de la deuxième section, en partie d'après des manuscrits arabes antérieurs » (Dict. Droit Can. 6, 813).

(3) F. 3/2-5: إني سألت الأب الطاهر ... عدة مرات ان يفسر لي الكتاب المنسوب إلى الأب القديس وينقله من اللغة السريانية إلى اللغة العربية ويشرحه لي شرحا جيدا ويبين ما فيه من التحريم والتحليل ...

différence existe: Joseph n'a pas nommé le livre qu'il veut voir traduit; David l'a fait (1).

Mais pourquoi David aurait-il précisé le titre de *Kitāb al-Kamāl* s'il devait finir par intituler son œuvre diversement? Il faut réduire sa réponse au moine Joseph à ses grandes lignes pour mieux saisir la nécessité d'approfondir cette question.

1. – David accuse réception et fait l'éloge du moine Joseph: « J'ai reçu ta lettre, ô frère spirituel ... » (2). Dans l'édition de Fahed cette partie comprend douze lignes et se termine à la page 5, ligne 4, par une invocation et un amen (3).

2. – David parle de ses hésitations et explique pourquoi il s'est décidé: « Quant au retard que j'ai mis à te répondre ... » (4). Cette partie commence dans l'édition de Fahed à la page 5, ligne 5, et se termine à la page 6, ligne 11, par une invocation et un amen (5).

Tout en ne se considérant pas assez compétent pour le travail qui lui est demandé, David s'est décidé à le faire parce que l'amour du prochain a ses exigences; il compte sur Dieu et sur les prières du moine Joseph et de ses confrères.

3. – David annonce son programme et déclare qu'il va commencer: « Tu m'as demandé... de traduire pour toi le livre intitulé *Livre de la Perfection*, composé par le *saint père*, de la langue syriaque à la langne arabe, d'expliquer tout ce qu'il contient ... et de montrer ce qu'il interdit et ce qu'il permet... J'accueille ta demande et je commence au Nom de Dieu... » (6). Ce passage commence à la ligne 12 de la page 6 de l'édition de Fahed et se termine à la page 7, ligne 2, par une invocation et une formule qui équivaut à un amen (7).

(1) Le livre en question est « attribué » (منسوب) au saint père; mais le mot arabe منسوب, dans Kitāb al-Kamāl dit beaucoup plus que le mot français « attribué »: voir par exemple, à F. 37, *l'attribution* des diverses communautés.

(2) F. 4/8: ... وصلتني رسالتك أيها الأخ الروحاني

(3) بصلوات السيدة وجميع القديسين . أمين ....

(4) فأما تأخيري الجواب عنك ...

(5) له السبح والشكر إلى دهر الداهرين . أمين ....

(6) سألت ... ان انقل لك الكتاب الموسوم بكتاب الكمال المنسوب الى الاب القدس من اللغة السريانية إلى اللغة العربية واشرح جميع ما فيه ... وابين ما فيه من التحليل والتحريم ... فاجبتك إلى ذلك وابتدي باسم الله ...

(7) ... سالت فيه وهو فاعل ذلك بأنه (؟) ، ولطفه الواجب ، أقول وبالله التوفيق .

Dans le programme annoncé par David il importe de relever la reprise des termes mêmes dont s'était servi le moine Joseph en sa demande, et l'importance du travail demandé et promis: David ne se propose pas de faire une simple traduction; il faut au moins penser aussi à un travail de paraphrase et d'explication.

Un mot mérite d'être souligné: ابتدي; ce verbe doit être comparé avec le verbe plus solennel que David emploiera dans la partie placée sous le numéro 5, mais tous deux indiquent un commencement.

4. – David écrit sa préface. Il l'appelle مقالة dans sa transition à la partie suivante, et le mot peut signifier traité, chapitre, article ... Mais, dans le renvoi qu'il y fait dans son chapitre V, il l'appelle صدر الكتاب (1). Dans l'édition de Fahed, cette *préface* commence à la ligne 2 de la page 7 et va jusqu'à la page 12, ligne 13. David y explique comment il aurait mieux valu ne pas avoir besoin de livres écrits par des mains humaines et pourvoir compter sur la grâce que Dieu répand dans les cœurs purs.

Cette préface se termine par une doxologie et un amen (2).

5. – David passe au livre lui-même: « Ayant terminé cet *exposé* (3), j'ai commencé par le début du livre (4), implorant la protection du Dieu Très-Haut, lui demandant de me diriger, confiant en lui et commençant (5) au Nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, Dieu unique et seul adoré, créateur des choses visibles et invisibles, à lui la louange et la gloire dans les siècles des siècles. Amen » (6).

(1) Voir F. 57/2: ... انا قد قدمنا في صدر كتابنا هذا
Cette expression justifierait, s'il en était besoin, l'emploi du mot *préface*; on peut aussi noter que Duwayhī se sert de la même expression, en ce même sens (Vat. Syr., 396, f. 2).

(2) ... وجعلنا واياكم من السامعين الطايعين القايلين العاملين . أمين

(3) C'est ici que David dit مقالة.

(4) On peut voir un autre rappel explicite *du livre* à F. 25/12: « Et c'est ce que contient ce livre » (وهذا ما يتضمنه هذا الكتاب).

(5) Le verbe إفتتح qui imprime une plus grande solennité au commencement indiqué, est très bien choisi pour indiquer que David passe *au livre* même dont il est question; après ce verbe, on s'attend à lire directement le travail du saint père.

(6) F. 12/14-17: ولما فرغت من هذه المقالة ابدات بأول الكتاب مستجيرا بالله سبحانه عزوجل مترشدا به متوكل عليه ومفتتحا باسم الأب والإبن والروح القدس إلاه واحد ومعبود واحد خالق ما يرى وما لا يرى له السبح والمجد إلى دهر الداهرين . أمين .

6. – Un rallongement à discuter.

Cette pièce ajoutée à la réponse du Métropolite David commence à la page 13 de l'édition de Fahed et se termine elle aussi par une invocation et un amen [1].

Il n'est vraiment pas possible de la considérer comme suite authentique des parties qui la précèdent. David s'adressait au moine Joseph; elle s'adresse à d'innombrables lecteurs anonymes: « Ensuite, ô frères bénis qui lisez mon livre... » [2]. Ensuite, David ne se sentait pas assez compétent et hésitait à accueillir la demande du moine Joseph; la rallonge parle sans hésitation et son auteur décide *motu proprio* de ne pas interrompre l'effort intellectuel des devanciers: « Voyant comment nos savants, nos pères et nos prédécesseurs se sont donné de la peine pour nous procurer du repos ... j'ai compris que la manière de les récompenser et de correspondre à leur effort consistait à transmettre à ceux qui viendront après nous... » [3]. Et encore: David annonçait un programme clairement délimité, qui ne sortait pas des cadres d'une adaptation du *Livre de la Perfection*; la rallonge propose un vaste programme qui finit par noyer le livre composé par le *saint père* dans la « science de nos prédécesseurs, qui comprend toutes les connaissances religieuses » [4].

Les cinq parties de la réponse du Métropolite David se suivent avec logique et même avec élégance; que penser de cette rallonge qui en modifie les données et bouleverse l'organisation et qui introduit un nouveau programme après que David, ayant fort bien exposé le sien (3e partie), avait déjà écrit sa préface (4e partie) et déclaré expressément qu'il passait « au début du livre » composé par le *saint père*?

Certains arguments seront toujours dangereux à manier, mais, devant l'étrange disparate que cette rallonge introduit dans un écrit par ailleurs très bien organisé, n'est-on pas sérieusement autorisé à parler d'interpolation? [5].

[1] F. 15/10-11: وعليه توكلت في جميع الأمور وهو حسبي . أمين .

[2] F. 13/1: وبعده أيها الاخوة المباركين الناظرين في كتابي هذا ...

[3] F. 13/4-9: فاني لما رأيت علمانا ومن تقدم من أبانا واسلافنا قد تعبوا لراحتنا ... علمت أن مكافاتهم على ذلك ومجاوبتهم عليه ان نسري إلى من يتبعنا ويوجد بعدنا ...

[4] F. 13/10-11: وعلم الا سلاف المتقدمين المشتمل على عامة علوم الدين

[5] On a beaucoup parlé d'interpolation à propos de Kitāb al-Huda, mais personne n'a pensé à nier l'authenticité d'une partie de la *réponse* de David, même pas Graf, qui aurait eu pourtant beaucoup de raisons de le faire; c'est pour ne l'avoir pas fait, qu'il finit par attribuer à David lui-même toute la compilation.

Si l'on supprimait cette sixième partie qui, dans le texte de *Kitāb al-Huda*, désorganise la réponse du Métropolite David, toute difficulté cesserait et l'on ne verrait plus aucune disparate: les deux lettres placées au début de l'ouvrage annoncent un livre que la première section de *Kitāb al-Huda* contient vraiment. L'examen de cette section le confirme et il convient de l'avoir fait avant de préciser le sens qu'il faut donner à l'interpolation inattendue.

C. – Les treize premiers chapitres de Kitāb al-Huda.

Les treize premiers chapitres de *Kitāb al-Huda* constituent une œuvre à part, dont l'unité s'établit facilement, et qui doit être attribuée au *saint père*. La lecture attentive du texte impose en effet les conclusions qui suivent.

Le texte coté chapitre I présente la matière traitée dans le corps de l'ouvrage: les obligations que Dieu a imposées a l'homme y sont divisées en quatre groupes; le premier dit respect à l'esprit, le second à l'âme [1], le troisième au corps et le quatrième aux biens que l'homme possède ou acquiert [2]; elles sont en conséquence logiquement distribuées sous quatre chefs: « Les principes dont découlent toutes les impositions sont quatre: le premier en est la foi, le second la prière, le troisième le jeûne et le quatrième les dîmes » [3].

Ce soi-disant chapitre I n'est en réalité qu'une introduction et l'on comprend dès lors pourquoi les copies incomplètes de *Kitāb al-Huda* ne le contiennent jamais et pourquoi le chapitre II s'intitule: « Canon Premier, Exposé de la Foi » [4].

[1] La distinction entre esprit et âme n'est pas bien expliquée dans l'ouvrage; il ne s'agit pas en tout cas d'une âme purement animale puisque la prière lui est imposée.

[2] On verra par la suite que Kitāb al-Huda distingue explicitement dîmes et aumône; dans le cas présent, il s'agit d'une vraie taxe, à tant pour cent.

[3] F. 17/1-3: وأصلها كلها والذي يتفرع منه جميع الفرايض فهي أربعة : أولها الايمان والثانية الصلاة والثالثة الصوم والرابعة الزكاة .

[4] F. 22: القانون الأول ، ذكر الايمان

Beaucoup d'auteurs se sont aissé tromper par ce titre et parlent de ce chapitre comme d'un chapitre premier.

On aurait aimé trouver une terminologie constante et lire: « Canon II, la Prière », « Canon III, le Jeûne », et « Canon IV, les Dîmes »; ce n'est pas le cas, et le mot *canon* n'a pas servi seulement à indiquer les principales subdivisions de l'ouvrage; on le trouve aussi dans les titres des subdivisions: « Canon de la Menstruation » (IV), « Canon de la Consécration des oblats » (VI), « Canon de la Communion » (VIII) et « Canon de la Loi du Baptême » (IX) (1). Néanmoins, la division quadripartite demeure évidente; si elle fait défaut dans la table des matières, elle n'en apparaît pas moins dans l'énoncé des chapitres III, X et XI, dont les premiers mots se réfèrent à l'introduction et reprennent presque littéralement les termes par lesquels elle indiquait les obligations dont ils traitent. Les subdivisions, c'est-à-dire les chapitres cotés 4 à 9 d'une part et 12-13 de l'autre, ne donnent lieu à aucune objection en cette question.

1. – *Les chapitres principaux.*

L'introduction explique la division quadripartite des obligations par une division tripartite de l'homme (2), à laquelle elle ajoute les biens que l'homme possède ou acquiert: « Les obligations que Dieu imposa à l'homme sont nombreuses; d'aucunes concernent l'esprit et se rapportent à lui, d'autres se rapportent à l'âme et la concernent, d'autres se rapportent au corps et le concernent, . . . et les dîmes se rapportent aux biens. . . » (3).

(1) Il est bon de relever que Kitāb al-Kamāl (F. 130/10) renvoie aux explications sur la communion avec l'indication قانون القربان ; on pourra discuter la manière de subdiviser les parties principales de l'ouvrage, mais il est sûr que l'emploi du mot قانون sert aussi pour les subdivisions.

On lira, chez Fahed, القرون au lieu de القربان ; c'est une erreur de typographie, mentionnée dans les *errata*.

(2) La curieuse opposition entre tripartite et quadripartite vient du texte même de l'ouvrage; F. 17/8-9: « Quand Dieu créa Adam, le premier homme, il le créa de quatre éléments, et fit de lui un homme parfait de trois éléments ».
إن الله سبحانه لما خلق ادم الانسان الأول خلقه من أربعة أشياء يكون منها إنسانا كاملا بثلاثة أشياء .

(3) F. 16/13 à 17/1 et 17/6: والفرايض التى افترضها الله سبحانة على الناس هي كثيرة منها ما يختص بالعقل ويتعلق به ومنها ما يتعلق بالنفس ويختص بها ، ومنها ما يتعلق بالجسم ويختص به ... والزكاة يتعلق بالمال ...

C'est à ce passage que se réfèrent les chapitres II, III, X et XI, mais tandis que le ch. II ne le fait qu'à la fin, les trois autres le font déjà par leurs premiers mots:

Ch. II: « . . . et c'est l'obligation que Dieu imposa à l'esprit pour qu'il puisse se parfaire en l'accomplissant » (1).

Ch. III: « Et nous disons que lorsque le Très-Haut imposa à l'esprit d'arriver à la connaissance de la foi en lui . . . il imposa aussi à l'âme raisonnable et spirituelle . . . et fit de la prière une obligation que l'âme doit accomplir et à laquelle elle ne peut pas manquer » (2). Le « Canon I, Exposé de la Foi », auquel renvoie le début de cette citation, termine par une annonce explicite de ce chapitre sur la prière: « . . . nous devons parler de la seconde obligation, qui concerne l'âme spirituelle raisonnable » (3).

Ch. X: « Dieu, que son Nom soit sanctifié, imposa ensuite le jeûne au corps pour qu'il soit préservé par lui et qu'il croisse par son observation, comme il imposa la foi à l'esprit et la prière à l'âme » (4).

Ch. XI: « Puis le Très-Haut imposa les dîmes sur les biens, comme il avait imposé la foi à l'esprit, la prière à l'âme et le jeûne au corps » (5).

Cette unité de l'œuvre, que la dernière citation souligne encore une fois, n'est nullement entamée par les deux autres groupes de chapitres (6).

(1) F. 48/6-7: وهي الفريضة التي افترضها الله سبحانه على العقل ليكون بتأديتها نهوضه بها وإدراكه إياها .

(2) F. 48/12 à 49/13: ونقول أنه لما فرض الله سبحانه على العقل ادراكك معرفة الايمان به على حقيقة ... فرض أيضا على النفس الناطقة العقلية ... فجعل الصلاة على النفس فريضة موداة لا يستطيع الا خلال بها ...

(3) F. 48/11: وجب أن نذكر الفريضة الثانية التي تتعلق بالنفس العاقلة الناطقة .
Ce paragraphe au texte tourmenté doit être rétabli comme suit: ولما أتينا على هذا الباب ولخصناه تلخيصا شافيا وبيناه بحسب الا ستطاعة التي الهمنا الله تعالى اياها ، وقربناه بالجهد والطاقة وجب أن نذكر ...

(4) F. 112/1-2: ثم فرض الله تقدس اسمه على الجسم الصوم ليتحفظ به ويزكو بتأديته كما فرض الايمان على العقل والصلاة على النفس ...

(5) F. 152/1-2: ثم فرض الله سبحانهالزكاة على الأموال كما فرض الايمان على العقل والصلاة على النفس . والصوم على الجسد ...

(6) Les chapitres II (la foi) et X (le jeûne) n'ont pas de subdivisions; ce sont les subdivisions des chapitres sur la prière et sur les dîmes qu'il faut voir.

2. – *Les chapitres IV à IX.*

Les chapitres IV à IX ne font que compléter l'exposé du chapitre III sur la prière.

Les chapitres IV et V (de la menstruation et de la purification, respectivement) contiennent des explications que le chapitre III annonce en disant: « Quant aux lois et aux conditions de la prière, elle exige en premier lieu la purification, qui est le lavage avec de l'eau à la suite de l'évacuation » (1). S'il en était besoin, on pourrait rappeler que le mot حدث, traduit par évacuation pour qu'il conserve une acception plus large, inclut la menstruation dans la terminologie arabe sur la purification externe.

Du ch. III au ch. IV, la seule séparation est le titre: l'exposé se continue, et les premiers mots du ch. IV se rapportent au titre même du ch. III: « La menstrue doit s'abstenir de la prière » (2). Cette même observation vaut pour le ch. V: « Il n'est pas permis de prier sans être pur » (3). On peut même se demander si la subdivision en chapitres a été voulue par l'auteur ou a été introduite par le copiste: le titre du ch. V n'annonce pas tout ce qu'il contient; il parle de purification et indique mal un chapitre qui contient un exposé sur les temps de la prière (4) et ses autres conditions (5).

Ce titre incomplet cache notamment le lien qui unit les chapitres VI, VII et VIII à l'exposé général sur la prière: les explications données sur la messe (ch. VI et partie du ch. VII) (6) et sur la communion (partie du ch. VII et ch. VIII) sont annoncées dans le ch. V: « Et si sa prière est une (préparation) à la communion, il s'efforcera d'assister à la messe dès son début, ou bien avant que ne soit lu le symbole de la foi, et il fera ce qui est prescrit pour la prière en commun » (7).

(1) F. 50/4-5: فاما حدودها وشروطها فانها تحتاج في أول شيء إلى الطهارة وهي الا غتسال بالماء في أثر الحدث ...
Il faut se garder de traduire حدود par limites.

(2) F. 51/9: ... الحايض تمتنع من الصلاة

(3) F. 53/9: ... ولا تجوز الصلاة إلا بالطهارة

(4) Voir F. 62/12: « Quant aux temps de la prière... » ... فأما مواقيت الصلاة

(5) Voir F. 64/10: « La prière a ses conditions... » ... والصلاة شروط

(6) On verra bientôt comment diviser ce ch. VII.

(7) F. 65/12: وإن كانت صلاته لاخذ القربان فيجتهد أن يحضر القداس من أوله أو من قبل أن تقرا تسبحة الايمان ويفعل كما يفعله في صلاة الجماعة .

Par ailleurs, le ch. VII n'a en réalité aucun titre: « Du canon, aussi » (1). Ce chapitre est mal divisé puisque les explication sur la communion ne commencent pas au ch. VIII, comme le ferait supposer son titre, mais vers la fin du ch. VII, qui semblerait devoir seulement compléter le précédent, là où il est dit: « Après avoir discouru sur la grâce immense qui nous est concédée, nous devons montrer comment l'on doit prendre ce corps pur du saint autel » (2).

Quant au ch. VIII, il ne reste pas, lui non plus, à l'abri de toute discussion en cette matière. A propos de la communion fréquente, le ch. VI annonce un exposé à part sur la célébration quotidienne de la messe; on s'attendrait à le voir constituer un chapitre en soi, mais on le trouve inclus dans le ch. VIII, comme une suite aux explications données sur la communion. On se demande d'autant plus si ce ch. VIII correspond réellement à une division établie par l'auteur lui-même, que l'exposé en question se trouve nettement séparé de ce qui le précède dans trois copies incomplètes de *Kitāb al-Huda*: les manuscrits Barb. Or. 41 et Par. Syr. 225 ne le contiennent pas, et le ms. Kur. 31a le sépare de la première partie du ch. VIII par toute une série d'autres extraits (3).

Toutes ces considération montrent clairement que les chapitres actuels IV à VIII de *Kitāb al-Huda* ne sont que la continuation du ch. III et ne s'écartent pas de l'idée générale de prière.

Des ch. IV à IX seul le dernier semble s'écarter beaucoup trop d'une explication quelconque sur la nécessité de prier; son titre semblerait même le mettre sur le même plan que les quatre chapitres principaux: « Canon de la loi du baptême, *imposition*

(1) F. 73: ... من قانون أيضا

(2) F. 77/13-14: ولما عرفنا فضل ما انعم علينا به وجب أن نبين كيف يجب أن يكون أخذنا لهذا الجسد الطاهر من المذبح المقدس ...
Cette transition a été citée par Nairon dans son *Evoplia*..., p. 139.

(3) L'explication dont il s'agit est annoncée à F. 69/12-13: « Et nous donnons à ce sujet un *chapitre* complet dans la suite, s'il plaît à Dieu ». (ونحن نذكر لذلك بابا شافيا فيما يأتي . باذن الله) .
C'est dans la description de ces manuscrits que l'on voit mieux comment cette explication est séparée du reste du chapitre VIII; le ms. Barb. Or. 41 ne la contenait sûrement pas; le ms. Par. Syr. 225 a pu la contenir, mais il est mutilé de la fin et on ne peut savoir ce qu'il contenait exactement comme extraits de Kitāb al-Huda; le ms. Kur. 31a sépare l'exposé en question du reste du ch. VIII par sept autres extraits de Kitāb al-Huda.

à observer nécessairement; c'est aussi un des principes de la religion»[1]. On est amené à se demander si ce chapitre contient vraiment quelque chose qui ait été écrit dans l'original syriaque composé par le *saint père* ou s'il appartient complètement à David, mais on n'a aucune peine à le rattacher au groupe des chapitres qui traitent de la prière; il fait suite évidemment aux explications données sur la communion: « ... à la fin du baptême il reçoit la communion et il n'est permis à personne de recevoir le corps sacré sans être à jeûn... » [2].

On peut donc considérer tranquillement les chapitres III à IX comme constituant un ensemble qui se rapporte toujours de quelque manière à l'obligation de prier.

3. – *Les chapitres XII et XIII.*

L'unité des chapitres XI à XIII est évidente: le ch. XI porte un vrai titre: « Canon des dîmes » [3]; les deux autres n'ont qu'un titre tronqué: « Les dîmes du bétail » (ch. XII) et « Les dîmes des fruits » (ch. XIII) [4]. Les chapitres XII et XIII ne font que continuer le ch. XI dont aucune formule introductive ou conclusive ne les sépare.

D'ailleurs cet exposé unique sur les dîmes exige deux mises au point. Tout d'abord, il reste incomplet. Avant de passer aux détails concernant les dîmes, l'auteur parle d'une figure propre à l'aumône et en promet une explication: « ... parce que l'aumône a une figure propre que nous exposerons plus loin s'il plaît à Dieu, et les dîmes ont leur figure propre qui a été déterminée par les Pères qui

(1) F. 100: قانون سنة الاعتماد ، فريضة واجبة لازمة وهي أصل من أصول الدين .

(2) F. 101/9-11: لأنه إذا استكمل العماد أخذ الجسد الطاهر ولا يجوز لأحد من الناس أن يأخذ الجسد الطاهر إلا وهو صايم .

Il convient de ne pas se laisser induire en erreur par la division en paragraphes que Fahed présente: elle ne vient pas des manuscrits, qui n'indiquent aucune division de ce genre.

(3) F. 152: قانون الزكاة

(4) F. 156: زكاة الماشية et F. 158: زكاة الاثمار .

nous ont précédés... » [1]; cette promesse paraît ne pas avoir été tenue; les précédentes déclarations de ce genre n'étaient pas restées sans effet.

Ensuite, il est inexact, de donner à tout le ch. XIII le titre « Dîmes des fruits » et d'en faire une simple continuation du chapitre XI; cela ne vaut que pour une partie du texte coté chapitre XIII; la seconde partie, de beaucoup la plus longue, contient une vraie conclusion de tout l'ouvrage présenté en ces treize chapitres.

Rien ne sépare ces deux parties de l'actuel chapitre XIII et aucune formule conclusive ne termine l'exposé sur les dîmes; on est en droit de supposer que cet exposé nous a été transmis de manière incomplète; le texte qui manque aurait pu contenir en particulier l'explication sur l'aumône que David avait annoncée.

4. – *La conclusion contenue dans le chapitre XIII.*

Cette conclusion est presque aussi longue que tout l'exposé sur les dîmes qui nous a été transmis; elle commence à la page 159, ligne 7, de l'édition de Fahed, par un rappel impressionnant de l'introduction actuellement cotée chapitre I: « Ces quatre obligations que Dieu imposa à ceux qui croient en son Christ qui donne la vie, nous les avons exposées et expliquées dans la mesure du possible » [2].

Cette conclusion vient compléter heureusement tout ce qui a été dit sur l'unité des treize premiers chapitres de *Kitāb al-Huda*; elle se termine, comme on devait s'y attendre, par une invocation et un amen [3], après avoir discouru sur l'idée générale de l'observance des obligations.

(1) F. 154/4-5: لأن الصدقة لها وجه بين نحن نذكره بمشية الله تعالى فيما بعد والزكاة لها وجه بين قرروه الابا المتقدمون .

On ne parlerait pas indistinctement de dîmes ou d'aumône, à propos de Kitāb al-Huda, si l'on avait vu cette distinction; d'ailleurs, sauf quand le contexte exige le contraire, cette distinction doit être faite nécessairement: le Nomocanon d'Ibn al-'Assāl, qui parle des dîmes au ch. 18, consacre tout un chapitre à l'aumône: ch. 16.

(2) فهذه الفرايض الأربعة التي افترضها الله سبحانه على جميع المؤمنين بمسيحه المحيي قد ذكرناها وقد بيناها بحسب الاستطاعة .

(3) F. 164/13-15: جعلنا الله وإياكم ممن يدخل في ذلك الباب ويسلك في تلك الطريق ونستحق ارث ملكوت السما بشفاعة السيدة البتول أم النور وجميع القديسين . أمين .

Même si on n'avait pas identifié les chapitres qui la suivent, cette conclusion suffirait comme démarcation: les treize premiers chapitres de *Kitāb al-Huda* composent une œuvre indépendante dont elle signe bien la fin [1].

5. – *Plan général des treize chapitres.*

Toute la discussion qui précède se résume dans un plan qu'il n'est pas difficile de retenir:

Avant-propos	: lettre du moine Joseph, et partie de la réponse du Métropolite David (les numéros 1 à 3 du schéma);
préface	: dans la lettre du Métropolite David (les numéros 4 et 5 du schéma);
introduction	: ch. I: les quatre obligations;
I partie	: ch. II: la foi;
II partie	: ch. III à IX: la prière;
III partie	: ch. X: le jeûne;
IV partie	: ch. XI, XII, et une partie du ch. XIII: les dîmes;
conclusion	: l'autre partie du ch. XIII.

Il reste vrai que l'explication promise sur l'aumône manque, mais, même s'il fallait attribuer ce défaut à David, on serait encore bien aise de trouver tant d'ordre dans beaucoup d'écrits modernes.

D. – Conclusion.

Impressionnés par le contenu des treize premiers chapitres de *Kitāb al-Huda* on pourrait se laisser aller à des commentaires sur la nature de l'œuvre: ce n'est certainement pas par cette section que *Kitāb al-Huda* a droit au titre de nomocanon; Graf ne se trompe pas quand il la présente comme un « livre de théologie dogmatique et morale » [2].

[1] Le chapitre XIV ne peut pas faire partie de Kitāb al-Kamāl; il commence les « Sanctiones et Decreta » que les collections latines publient dans une traduction d'Ecchellensis (voir la première note de cet article).

[2] On a déjà vu à ce propos une citation de Graf, et aussi la traduction française de ce passage de Graf donnée par De Clercq dans le Dict. Droit Can., au mot *Maronite* (vol. 6, col. 813).

Cependant ce genre de commentaires risquerait de faire oublier le but de cet article: seule la première section de *Kitāb al-Huda* a droit au titre de *Kitāb al-Kamāl*; il est presque inutile de rappeler combien de fois David se réfère au *saint père*, auteur de l'original syriaque qu'il a adapté.

Après avoir bien délimité ce qu'il faut attribuer à David comme adaptation de l'œuvre du *saint père*, Graf a pensé pouvoir considérer David lui-même comme compilateur de tous les documents réunis dans *Kitāb al-Huda*; cette considération se heurte à plusieurs difficultés; l'une d'elles provient de l'analyse même qui vient d'être faite: si David a compilé *Kitāb al-Huda*, qui donc a ajouté la rallonge à sa lettre? Cette rallonge semble bien introduire les documents qui suivent *Kitāb al-Kamāl*; peut-on vraiment croire que David ait interpolé sa propre lettre?

Le problème du compilateur de *Kitāb al-Huda* est posé. Bien plus: les indications historiques qui précèdent la lettre du moine Joseph ne valent que pour *Kitāb al-Kamāl*; alors, quelle date doit-on assigner à *Kitāb al-Huda* tout entier?

Antoine Joubeir

Comunicabilidad [*] de la naturaleza de Dios según Orígenes

III. – Consideración 'catafatica' de la naturaleza de Dios

B) – *Análisis de las tres definiciones fundamentales de la naturaleza de Dios: φῶς, πῦρ, πνεῦμα.*

Una de las constantes de la obra origeniana es, sin duda, su lucha infatigable para liberar de cualquier connotación corpórea las expresiones contenidas en la revelación relativas a la naturaleza de Dios. En tres pasajes de su producción literaria, representativos de otras tantas épocas, trata de precisar el alcance nocional de las principales definiciones de Dios reveladas en las Ecrituras, partiendo de aquellas que obviamente son más inmateriales, como la Luz y el Fuego, para venir a parar, finalmente, a la noción Espíritu.

El primer pasaje corresponde al *Peri Archon*, obra de juventud, del período alejandrino. El segundo, al *Comentario a Juan 4,24*, escrito en Cesarea, después de su expulsión de Alejandría. El tercero pertenece al *Contra Celso*, apología que puede considerarse como uno de los últimos testimonios de su produc-

(*) Bajo el mismo título, hemos publicado con anterioridad, en esta misma revista, dos artículos que comprendían:

I. *Consideraciones terminológicas previas a un tratado* περὶ οὐσίας θεοῦ: OChP 34 (1968), pp. 5-24;

II. *Consideración 'apofática' de la naturaleza de Dios*: Ib. pp. 24-37;

III. *Consideración 'catafática' de la naturaleza de Dios.* A. *Las nociones bíblicas* ὁ θεός, ὁ ἀγαθός, ὁ ὤν, ὁ ζῶν: Ib 36 (1970) pp. 201-247.

Posteriormente aparecerán:

III B. *Análisis de las tres definiciones...* (continuación); y

III C. *La Caridad como vínculo de la perfección espiritual y como fundamento de la impecabilidad.*

ción literaria [1]. Así pues, es fácil de comprobar la permanencia de una misma problemática a lo largo de toda su vida: la necesidad de recurrir al método alegórico y a la analogía para poder hacer frente a la consideración corpórea y antropomórfica de Dios, muy extendida en su época.

Para alcanzar el objetivo que nos hemos propuesto, no nos ceñiremos a los tres pasajes mencionados, sino que, después de analizar dichos pasajes, intentaremos deslindar el contenido de cada una de estas nociones, contraponiéndolas, primero, y tratándolas por separado, después.

1. – *Consideración global de los tres predicados divinos.*

a) *El tratado sobre Dios del Peri Archon. Un primer intento de definición de la naturaleza de Dios como naturaleza simple, incorpórea, noético-espiritual.*

1. El Tratado sobre Dios, primero de una serie de tratados consagrados a las tres personas divinas, al mundo y a las creaturas racionales, desarrollados por Orígenes en el primero de los dos ciclos que componen el Peri Archon, tiene por objeto demostrar la absoluta incorporeidad y simplicidad de la naturaleza de Dios [2]. Para alcanzar ese objetivo, tratará de eliminar cualquier connotación material o corpórea de las principales expresiones escriturísticas relativas a la naturaleza de Dios. Algunos contemporáneos del Alejandrino entendían las expresiones « Dios es Fuego que consume » (Deu 4, 24) y « Dios es Espíritu » (Jn 4,24) en el sentido que Dios es corpóreo. Esta manera de

[1] *PA* I 1,1-4; *In Ioh* XIII 21-25; *CC* VI 70,72.

[2] En una comunicación presentada a la *Sixth International Conference on Patristic Studies* (1971) de Oxford, propongo considerar el primer ciclo, cuya característica más acnsada es el problema de la incorporeidad de Dios, de los seres racionales y de su primitivo-definitivo 'habitat', como fruto de una reelaboración posterior, a modo de disquisición sobre *quaestiones disputatae*, a diferencia del segundo ciclo en qne trata las cuestiones dogmáticas. Aparecerá en el correspondiente volumen de Texte und Untersuchungen, bajo el título: «*La suerte final de la naturaleza corpórea según el Peri Archon de Orígenes.* Formulación fluctuante entre el dato revelado y los presupuestos filosóficos de un sistema ».

purifique de todo lo pecaminoso que se ha ido acumulando en ella y se capacite para recibir al Logos-Sabiduría [1]. Así pues, no puede hablarse sin más de un substrato intelectual amorfo común a todos los seres incorpóreos [2]. Cuando Orígenes equipara 'lo espiritual' con 'lo noético' o 'intelectual' (según la terminología rufiniana), se refiere a la naturaleza divina, naturaleza que Dios, el Hijo y el Espíritu santo poseen substancialmente y que las creaturas racionales puede participar accidentalmente tan solo [3]. La posesión substancial del Bien supremo,

[1] La mente humana, como facultad superior del alma, conserva todavía una cierta afinidad con Dios: es incorpórea (si bien con una notable propensión a lo corpóreo y material) e invisible, está naturalmente destinada a la visión de Dios, cuyo deseo mantiene, a pesar de su alejamiento de Dios por causa del pecado: ver *In Mart* 47; *PA* II 11,4 y lo dicho en *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Roma 1970, p. 24, n. 14; p. 60, n. 94.

[2] M. SIMONETTI, en sus recientes *Note sulla teologia trinitaria di Origene*, *VetChrist* 8 (1971), pp. 273-307, presenta, a modo de hipótesis de trabajo, una alternativa a mi modo de entender la comunicabilidad de la naturaleza divina y, en concreto, del Espíritu divino a los seres racionales, objeto de esta serie de artículos y que — por condicionamientos tipográficos — ha tenido que presuponerse, en parte, a mi estudio sobre *El dinamismo trinitario*. La alternativa de Simonetti consistiría en atribuir a Dios y a los demás seres racionales una naturaleza común, a modo de substrato intelectual, según los *placita* del platonismo, distinguiéndose Dios de los seres creados « non dal generico sostrato di natura incorporea (= intellettuale), che egli ha comune con gli altri esseri razionali, ma dalle qualità che sono sue peculiari e soltanto sue » (p. 281); « per Origene la divinità nella sua articolazione trinitaria è caratterizzata dal possesso sostanziale, e perciò indefettibile dell'essere, cioè del bene, secondo l'equazione platonica essere = bene, integralmente da Origene sottoscritta. Invece gli altri esseri intellettuali, in quanto creati, possiedono l'essere, cioè il bene, soltanto in forma accidentale » (p. 283).

[3] Orígenes afirma reiteradamente en el *PA* que el *bonum substantiale* no se encuentra en las creaturas, sino tan solo en la naturaleza de la Trinidad (I 5,3), pro eo quod non naturaliter, id est substantialiter, inesset eis bonum sed accidens (*Ib.* 2,4); por *bonum* entiende el ser santo e inmaculado: *inmaculatum* autem esse praeter Patrem et Filium et Spiritum sanctum nulli substantialiter inest, sed *sanctitas* in omni creatura accidens res est (quod autem accidit, et decidere potest) (*Ib.* 5,5); bondad, santidad, sabiduría, divinidad son términos prácticamente sinónimos: en la Trinidad son poseídos substancialmente; en las creaturas santificadas, por participación accidental (*Ib.* 6,2). Orígenes no habla aquí de una posesión substancial del bien en el sentido de posesión *ab* *aeterno*, y de una posesión accidental *por vía de creación*, como afirma Simonetti, *o. c.*, p. 284s. El Alejandrino, polemizando con los Gnósticos que admitían consubstancialidad de naturaleza entre Dios y los Espirituales, distingue claramente entre la naturaleza de Dios (quae bonorum omnium fons est), de Cristo y del Espíritu santo (naturaliter enim vel substantialiter sancta est), por un lado, y, por otro, la de las demás creaturas racionales que poseen la santidad, la justicia, la sabiduría, en una palabra, el bien o la bondad como género supremo (ver *ib.* II 5,2-4), solo de modo accidental, según sus méritos, posesión que puede disminuir y desaparecer incluso (*Ib.* I 8,3). Los seres incorpóreos creados poseen el ser incorpóreos y racionales substancialmente. Para superar los límites de la contingencia pueden hacerse dignos de la bondad y santidad de Dios, participables accidentalmente del Espíritu santo. Pueden verse también *In Ioh* II 18 (12); *CC* VI 44.

de la santidad, no puede verificarse en el nivel creatural, ya que el acto creativo circunscribe la creatura dentro de los límites de la contingencia, quedando imposibilitada, así, para dar cabida al Ser infinito. Tan solo por concesión amorosa de Dios puede ser agraciada, la creatura, con el don de la santidad, santidad que, a su vez, por ser algo accidental a la creatura, puede de nuevo apartarse de ella [1].

Para corroborar esta equivalencia, cita todavía 2C 3,15-17. Mientras no nos convertimos a la inteligencia espiritual, hay un velo sobre nuestra inteligencia. De ello resulta una interpretación crasa y vulgar, 'velada', de la Escritura. Pero si nos convertimos al Señor, donde se encuentra también el Logos de Dios y donde el Espíritu santo revela la Ciencia espiritual, será re-

[1] *PA* II 9,2 (V 165,17-23): Verum quoniam rationabiles istae naturae, quas in initio factas supra diximus, factae sunt cum ante non essent, hoc ipso, quia non erant et esse coeperunt, necessario convertibiles et mutabiles substiterunt, quoniam *quaecumque illa inerat* substantiae earum *virtus*, non *naturaliter* inerat sed *beneficio* Conditoris effecta. Quod sunt ergo, non est proprium nec sempiternum, sed a Deo datum. Non enim semper fuit, et omne quod datum est, etiam auferri et recedere potest. Los seres inteligentes (αἱ νοεραὶ οὐσίαι) poseían como propio tan solo su naturaleza libre y racional, capaz del bien y del mal. No podían poseer, en cambio, *natural* o *substancialmente* aquella virtualidad positiva que Dios les había conferido para que avanzasen hacia el bien. De ahí que pueda afirmar, en su estado actual: Si qua autem alia natura sancta est, ex assumptione hoc vel inspiratione Spiritus sancti habet, ut sanctificetur, non ex sua natura hoc possidens, sed accidens sibi, propter quod et decidere potest quod accidit. Lo mismo puede decirse de la Justicia, Sabiduría y demás virtudes: *Ib* I 8,3 (100, 18-101,1).

movido el velo, y contemplaremos, entonces, con la faz descubierta la Gloria del Señor que se encuentra bajo el texto escriturístico ([1]).

4. La precisión hecha acerca de Dios, en su calidad de Espíritu, debe hacerse también a propósito del Espíritu santo. Dado que son muchos los santos que participan del Espíritu santo, en modo alguno debe entenderse esta participación en sentido corpóreo, como si cada uno de los santos participara una de las muchas partes en que habría sido dividido el Espíritu. Se trata de un modo de participar mucho más excelente, completamente inmaterial. En efecto, el Espíritu santo es una potencia santificante que se participa a todos aquellos que han merecido ser santificados por su gracia. Para ilustrar ese modo de participación, aduce el ejemplo de la medicina. Muchos son los que participan de la disciplina de la medicina, pero no reciben esta participación a modo de partículas que se desgajan de un cuerpo, sino que la reciben al percibir con el entendimiento, debidamente preparado y dispuesto, la comprensión de esta ciencia. Con todo, añade, el ejemplo aducido no es adecuado para comprender el modo de participación del Espíritu santo. Solo sirve para corroborar que no es necesariamente algo corpóreo aquello que es participado por muchos. Efectivamente, el Espíritu santo difiere de la ciencia de la medicina, en cuanto que es « una hipóstasis de naturaleza noética que subsiste con toda propiedad y que existe de por sí » ([2]). En otras palabras: mientras que la medicina, como ciencia, es un ente de razón, el Espíritu santo es una persona concreta. De ahí la gran diferencia en el modo de participar de una y otra.

5. Una vez hechas tales precisiones, pasa a ocuparse ya del propio texto evangélico, donde se dice que « Dios es Espíritu », a fin de demostrar cómo debe ser entendido, en consonancia con lo que acaba de decir. Sin salirnos del texto joaneo puede apreciarse, por contraposición con la comprensión local y corpórea de judíos y samaritanos, que el modo de adoración anunciado

([1]) *Ib.* I 1,2 (18,3-19).

([2]) *Ib.* 3 (18,20-19,10): Spiritus enim sanctus longe differt a medicinae ratione vel disciplina, pro eo quod sanctus Spiritus subsistentia est intellectualis et proprie subsistit et extat; nihil autem tale est medicina.

por Cristo « en Espíritu y en Verdad » trasciende el ámbito de lo corpóreo, umbrátil y mediatizado por la imagen, para situarse en el Mundo de lo verdadero y espiritual ([1]).

6. En conclusión, entre los seres de naturaleza noética, es decir, incorpórea, Dios es el más excelente, por ser absolutamente incorpóreo. De ahí que no pueda ser comprendido por la mente humana, por purísima que sea ([2]). ' Incorpóreo ' es un término analógico, *en tensión*, correlativo de ' noético ' y ' espiritual '. Si la mente creada, de naturaleza incorpórea, pierde su *tensión*, continúa siendo mente (sigue poseyendo las facultades mentales), pero no puede tender hacia su objetivo. Solo quien posee la Mente de Cristo, en la misma tensión que las ' mentes ' primigenias, puede comprender las cosas de Dios.

Así pues, cuando decimos que « Dios es Espíritu », no solo afirmamos, negativamente, que Dios no tiene cuerpo o que no mora en cuerpo alguno, que no sufre composición alguna ni partición o división, o lo que es lo mismo, que es incorpóreo, invisible y simple; sino también, positivamente, que posee una naturaleza del orden noético y espiritual, que es en sentido absoluto ' Mónada ' y, por así decirlo, ' Énada ', Mente suprema y Fuente, de la cual deriva toda la naturaleza noética y todas las mentes ([3]).

b) *El Comentario de Orígenes a Jn 4,24: « Dios es Espíritu ». Nueva tentativa de purificar esta noción a partir de otras expresiones menos contaminadas por el estoicismo popular.*

1. Antes de pasar al análisis de los sucesivos pasos dados por Orígenes para lograr una intelección coherente de Jn 4,24, convendrá plantearse previamente la cuestión de si el Alejandrino veía en esta expresión y otras similares un intento de definición de la naturaleza de Dios como substrato común al Padre y al Hijo, por ende también al Espíritu santo, o bien si, por el contrario, se limitaba a demostrar que tales definiciones no deben ser entendidas en sentido corpóreo y material, evitando servirse de ellas para definir al Espíritu de Dios. M. Simonetti, en sus

([1]) *Ib.* 4 (19,11-20,4).

([2]) *Ib* 5 (20,19-24).

([3]) *Ib.* 6 (21,10-14).

Notas sobre la teología trinitaria de Orígenes, escritas a propósito de nuestro estudio, se inclina decididamente por lo segundo ([1]).

Acabamos de ver, en el apartado anterior, como Orígenes hace recurso a la noción más inmaterial de Luz para explicar la absoluta incorporeidad y suma inmaterialidad de la noción Espíritu. También aquí la noción Espíritu constituye el punto de llegada de su argumentación, por tratarse evidentemente de la noción más usual, en la Escritura, para designar lo que concierne a la esfera de Dios. Al examinar esta noción a la luz de los dos grandes sistemas contemporáneos, se da cuenta de que no puede usarse, sin previa explicación, de dicha noción, debido a las connotaciones contradictorias que recibía en los sistemas estoico y platónico. Ante las definiciones disparatadas de los filósofos acerca de la naturaleza de Dios (περὶ τοῦ θεοῦ ... καὶ τῆς οὐσίας αὐτοῦ), Orígenes vuelve su mirada hacia las Escrituras para cerciorarse de si poseemos suficientes indicios (ἀφορμάς), a partir de ellas, para afirmar también nosotros algo acerca de la naturaleza de Dios (τὶ περὶ οὐσίας θεοῦ). Las diversas escuelas filosóficas habían llegado, a partir de la razón, a conclusiones diametralmente opuestas: unos decían que Dios era de naturaleza corpórea, si bien muy sutil y etérea (alude a los Estoicos), otros en cambio que era de naturaleza incorpórea, unos terceros en fin que era superior a la misma usía o naturaleza en dignidad y poder (las dos últimas definiciones son propias del platonismo; la última es una variante tomada de la República de Platón) ([2]). El Alejandrino pone en la base de su especulación la revelación contenida en la Escritura. Tres son las nociones, bajo las cuales Dios ha dejado impresas de alguna manera las huellas de su naturaleza (οἱονεὶ οὐσία εἶναι αὐτοῦ): Espíritu (Jn 4,24), Fuego (Deu 4,24), Luz (1Jn 1,5) ([3]).

([1]) *O. c.*, p. 277: « Possiamo perciò concludere che Origene programmaticamente non ha voluto sottoscrivere la concezione, diffusa al tempo suo, che vedeva nel *pneuma*, che Giovanni aveva definito Dio, la natura, il sostrato divino comune al Padre ed al Figlio ».

([2]) Puede verse en el primer artículo sobre la *Comunicabilidad de la naturaleza de Dios según Orígenes* lo relativo a dicha expresión de la República (*OChP* 34 [1968] pp. 24ss), así como las consideraciones terminológicas relativas a la noción usía y a sus diversos significados (*Ib.* pp. 9ss).

([3]) *In Ioh* XIII 21 (IV 244,19-27).

2. Una interpretación vulgar y literal de dichas expresiones nos llevaría al absurdo de admitir que Dios es un cuerpo. Los Estoicos habían llegado a este absnrdo, aun cuando admitieran que era un cuerpo espiritual y etéreo, sobretodo en lo que concierne a su heguemonicón. Ahora bien, si todo cuerpo material posee una naturaleza (φύσιν) de por sí no cualificada, pero mudable, modificable y transformable en toda suerte de seres de acuerdo con las diversas cualidades, necesariamente deberemos afirmar lo mismo de Dios. Para zafarse de la secuela de la corruptibilidad, los Estoicos se refugiaban en el hecho que, si bien Dios es corruptible, no se corromperá, por no hallarse quien lo pueda llevar a cabo. Para nosotros, en cambio, ante las evidentes connotaciones corpóreas de tales expresiones, concluye, no nos queda otro camino que proseguir metódicamente el análisis ([1]).

A la manera como hemos recurrido a la alegoría, dice, para explicar el sentido de los pasajes escriturísticos que nos hablan de los ojos, cejas, oídos, manos, brazos y pies de Dios, haremos otro tanto a propósito de los nombres predichos. En buen método, partiremos — al igual que en el Peri Archon — del que nos aparece más viable: « Dios es Luz, y en Él no hay Tiniebla alguna » (1Jn 1,5). En primer lugar distingue entre la luz corpórea y sensible y la Luz espiritual (πνευματικόν) o, lo que es lo mismo, inteligible (νοητόν) y, según las Escrituras, invisible (ἀόρατον); según los filósofos griegos, incorpórea (ἀσώματον). Paralelamente, distingue entre la tiniebla vulgar y corriente y la Tiniebla inteligible. Seguidamente aplica estas distinciones al caso presente. Dios es Luz que ilumina no los ojos corporales sino los Ojos de la mente. Dios ilumina la mente de cuantos juzga dignos de su propia iluminación. Ahora bien, si Dios es capaz de iluminar a la mente ([2]), según está escrito: « El Señor es mi iluminación » (Sal 12,4), debemos suponer que es Luz de la misma naturaleza que la de la mente, a saber, inteligible, invisible e incorpórea ([3]).

3. A continuación examina la noción Fuego. Dios no es Fuego que consume la materia corpórea. De Dios se dice meta-

([1]) *Ib.* (244,28-245,23).

([2]) Leo con M νοῦ, en lugar de νοῦς (Pr.): ver P. Koetschau, *Beiträge zur Textkritik von Origenes Johanneskommentar*, Leipzig 1905, p. 29.

([3]) *Ib.* 22-23 (244,24-246,26).

fóricamente que consume ‘ leña, heno y paja ’ (1C 3,12), en cuanto que borra la maldad mediante el dolor y la contrición que inflige en el alma [1].

Al igual que en el Peri Archon, el análisis de las nociones Luz y Fuego está enderezado a facilitar la comprensión de la noción Espíritu. Antes de pasar a su consideración resume los puntos comunes en que se verifica la analogía:

> « Así pues, Dios es nombrado Luz, una vez realizado el paso de la luz corpórea a la Luz invisible e incorpórea, en virtud de la potencia mediante la cual ilumina los Ojos inteligibles. Asimismo es llamado Fuego que consume, entendiéndolo por analogía con el fuego corpóreo que consume la materia del mismo género. Algo parecido ocurre, a mi modo de ver, con la expresión “ Dios es Espíritu ” » [2].

4. Mientras que la noción Luz define positivamente la naturaleza de Dios, por el hecho de iluminar con la Luz de la gnosis la mente de cuantos se hacen dignos de su iluminación, Fuego revela tan solo una faceta negativa (más adelante comprobaremos que puede poseer también una faceta positiva): Dios abrasa y devora la Materia pecaminosa que ha sido sobreedificada en el alma a modo de ‘ leña, heno o paja ’, a fin de extirpar de ella toda clase de malicia. Según acabamos de ver, Orígenes no se limita a decir que tales definiciones deben ser entendidas en sentido inmaterial e incorpóreo, sino que se sirve precisamente de la actuación ‘ económica ’ de la naturaleza divina en la creatura racional para ascender de lo sensible y corpóreo a lo invisible e incorpóreo.

Lo mismo ocurre con la noción Espíritu. Al insuflar en nosotros el espíritu humano el llamado, en su acepción más corpórea, ‘ aliento de vida ’ (Gen 2,7) en orden a infundirnos la vida media e indiferente o vida corriente, somos vivificados por el espíritu. Por analogía con éste, debe entenderse el hecho que Dios sea denominado « Espíritu », en cuanto que nos confiere la Vida verdadera. En efecto, según la Escritura, el Espíritu vivifica, y por cierto que no confiere una vivificación indiferente sino divina, al igual que la Letra mata, causando no la muerte

[1] *Ib.* 23 (246,27-247,6). Los pasajes paralelos de *CC* IV 13 y *PA* I 1,2 pueden ayudar a la reconstrucción del texto.

[2] *Ib.* 23 (247,7-12).

física que separa el alma del cuerpo, sino la Muerte moral que separa el alma de Dios y del Señor Jesucristo y del Espíritu santo [1].

5. Aduce a continuación una serie de testimonios bíblicos para corroborar el sentido *espiritual* de la noción Espíritu. Todo el que ha sido privado del Espíritu divino, se torna ‘ terreno ’; pero tras capacitarse para su recepción y después de haberlo recibido, es creado de nuevo y, al ser renovado íntegramente, se salva. Se trata de una paráfrasis del Sal 103,29s. Ese mismo sentido puede leerse en Gen 2,7 (más arriba ha aparecido, implícitamente, en sentido corpóreo), siempre que se entienda espiritualmente la ‘ insuflación ’, el ‘ soplo de vida ’ y la ‘ vida del alma ’. Igualmente, dado que dicha Potencia, al encontrar como una morada bien preparada en el alma del santo, se entrega voluntariamente a sí misma a la — por decirlo así — morada que hay en ella, deberá pensarse que ha sido escrito en este sentido lo de Lev 26,12: « Inhabitaré en ellos y conversaré con ellos y seré para ellos Dios, y ellos serán para mí pueblo » [2].

No solo Dios es Espíritu; también los santos están dotados del mismo Espíritu, desde el primer hombre, Adán, pasando por todos los justos del Antiguo y Nuevo Testamento. El Espíritu hace que los hombres dignos que han sido agraciados con Él se tornen ‘ espirituales ’ y, viceversa, su privación los devuelve al estado de ‘ terrenos ’. Precisamente el hecho que la naturaleza divina sea inmaterial e incorpórea hace posible la inhabitación de Dios en el alma de los santos por una participación sublime e inefable, sin partición ni división, de su propia naturaleza a los dignos. Orígenes subraya repetidamente la necesidad de determinadas disposiciones positivas del alma para la recepción del Espíritu [3].

6. Concluye ese desarrollo con la paráfrasis de Hb 5,14, en la que insiste de nuevo en la necesidad de haber alcanzado la perfección espiritual y de poseer los sentidos bien entrenados para discernir entre el bien y el mal y para contemplar las realidades inteligibles. Solo los perfectos pueden entender digna-

[1] *Ib.* (247,12-21).

[2] *Ib.* 24 (247,22-248,2).

[3] Nótense las siguientes expresiones: ὧν κρίνει ἀξίους εἶναι, ἐπιτήδειον ἑαυτὸν ποιήσας πρὸς παραδοχήν, ἐπιτήδειον εὑροῦσα τὴν τοῦ ἁγίου ψυχήν.

mente y ocuparse con interés de averiguar en qué sentido se dice que Dios es Luz, Fuego y Espíritu (1). En último término es el Hijo quien puede revelarnos el verdadero sentido de la expresión « Dios es Espíritu » (2).

7. También el valentiniano *Heracleón* entiende Jn 4,24 como una definición de la naturaleza de Dios. Sin embargo, probablemente por partir de otros presupuestos filosóficos, no siente necesidad alguna de purificarla de sus implicaciones corpóreas: « Su divina naturaleza, en efecto, dice, es incontaminada, pura e invisible ». Orígenes se limita a añadir: « No sé si, al decir esto, nos ha explicado en qué sentido " Dios es Espíritu" » (3). Para el Alejandrino, la cualidad purísima de la naturaleza divina no se deduce, sin más, de la expresión joanea. Para llegar a una tal conclusión, hay que hacer uso de la analogía y del método comparativo a partir de otras definiciones bíblicas menos viciadas por el uso, tales como Dios es Luz y Fuego (4).

Podemos concluir, pues, que tanto Orígenes como Heracleón han visto en la expresión joanea una verdadera *definición de la naturaleza de Dios*. Heracleón no parece sentirse molesto por sus implicaciones estoicas, pero es consciente de que se trata de una definición enunciativa de la naturaleza (φύσιν) de Dios y de que no es privativa de Dios, sino que se verifica también adecuadamente en los Espirituales: « Porque también ellos, dice, por ser *de la misma naturaleza* (τῆς αὐτῆς φύσεως) que el Padre, son Espíritu » (5). Orígenes no acepta la consubstancialidad de naturaleza entre el Padre y los Espirituales, profesada por el Valentiniano. El origen prolaticio de los Espirituales de la substancia del Padre connota, según él, partición y división de la naturaleza divina y, por consiguiente, corporeidad. De ahí que todos sus esfuerzos vayan encaminados primordialmente a demostrar el carácter eminentemente incorpóreo de la naturaleza

(1) *Ib.* (248,2-8).
(2) *Ib.* (248,18ss).
(3) *Ib.* 25 (248,28-31).
(4) M. SIMONETTI, *o. c.*, p. 276s, interpreta la apostilla de Orígenes a Heracleón como « preciso riserbo in merito alla interpretazione dello spirito come natura divina », de acuerdo con lo que hicimos notar más arriba (p. 438, n. 1) a propósito de su interpretación del Comentario de Orígenes a Jn 4,24).
(5) *Ib.* (249,1s).

divina. La presencia gratuita del Espíritu de Dios en los Espirituales y su separabilidad radical de los seres racionales confirman el carácter eximio, invisible e incorpóreo, inmaterial e inteligible de la naturaleza divina. Tan solo los santos, los Espirituales, pueden comprender el verdadero alcance de la definición del Padre como Espíritu. Para alcanzar ese estado se requiere la purificación total por medio del Fuego divino que abrasa y consume todo lo material y pecaminoso, así como la iluminación con la Luz de la gnosis.

c) *El problema de la cognoscibilidad de Dios y el planteamiento antropomórfico de los cristianos (gnóstico-estoico), según Celso, la vía discursivo-unitiva (platónica) de Celso y la donación gratuita del Espíritu según Orígenes.*

1. La imagen que nos traza Celso de los cristianos contemporáneos suyos es deprimente. Nos presenta un cristianismo aferrado a una concepción antropomórfica y corpórea de Dios, surcado de rasgos propios de la filosofía estoica popular y de reminiscencias gnósticas de los Ofitas. Según Celso, los cristianos concebían un Dios inmanente en el mundo, a la manera del espíritu que lo pervade y lo contiene todo de la Estoa. Ahora bien, dada su grandeza y difícil cognoscibilidad, envió aquí a su propio Espíritu, introduciéndolo en un cuerpo semejante al nuestro, a fin de que pudiéramos escucharle y aprender de Él. La encarnación del Hijo de Dios, Espíritu que procede de Dios en un cuerpo humano, tuvo lugar en el seno de una mujer. La resurrección de Jesús fue operada por Dios mediante la reinsuflación de su Espíritu (1). En el contexto anterior, Celso había refutado los antropomorfismos veterotestamentarios de un Dios que imparte mandatos, plasma con sus manos, se fatiga y tiene necesidad del ocio para descansar; de un Dios que tiene boca y voz y demás miembros humanos; que experimenta cambios; de un Dios que ha hecho al hombre a su imagen y que, por consiguiente, participa de forma (exterior) y de color, está dotado de movimiento y participa de la substancia del universo; que es accesible al raciocinio, que puede ser nombrado y que está sujeto a

(1) Ver *CC* VI 69-73.

pasiones (1). Para dar la impresión que su crítica ha hecho mella en el interlocutor, Celso finge un diálogo. El cristiano le pregunta, angustiado por la inseguridad en que lo ha sumergido el pagano, cuál es el camino que le puede conducir al conocimiento de Dios (2). Celso cree hallar la causa de que se derrame oscuridad en los ojos de su interlocutor en la luz resplandeciente que ciega los ojos del que estaba a oscuras (3). Seguidamente refiere la explicación dada por los cristianos al problema de la cognoscibilidad de Dios, que hemos referido más arriba, haciéndola preceder de las siguientes preguntas: « ¿Cómo pensáis, pues, vosotros conocer a Dios y de qué manera creéis ser salvados por Él? » (4). Más adelante se sirve del mismo artificio, a fin de introducir la típica distinción platónica entre el mundo sensible y corpóreo y el mundo ideal, poniendo de nuevo en boca de los cristianos otra serie de preguntas. De ellas se deduce con nitidez la imposibilidad en que se hallaban éstos, siempre según Celso, de representarse a Dios sin rasgos corpóreos y, por consiguiente, de admitir otro género de conocimiento que no fuera por los sentidos: « ¿Cómo conoceremos, pues, y veremos a Dios? ¿cómo iremos hacia Él?... ¿Cómo conocerán a Dios quienes no lo aprehenden con los sentidos? ¿Es posible, acaso, conocer algo fuera de los sentidos? » (5). Celso los invita a escuchar, siempre que sean capaces de entenderlo, dado su apego a lo corpóreo: « Si cerrando vuestros sentidos contempláis con la mente y habiéndoos apartado de la carne levantáis los ojos del alma, solo así veréis a Dios » (6).

Si prescindimos de los rasgos polémicos y caricaturescos con que Celso presenta a los cristianos, deberemos admitir que las comunidades cristianas, de las que Celso tuvo noticia, no habían superado el temporalismo y la visión antropomórfica

(1) Ver *ib.* 61-65.
(2) *Ib.* 66: « ¿Cómo conoceré, pues, a Dios? ¿y cómo encontraré el camino qne va hacia allí? ¿y cómo me lo vas a mostrar? Porque estás echando tinieblas sobre mis ojos y no veo nada claro ».
(3) « Aquellos, a quienes alguien ha conducido de las tinieblas a la luz brillante, al no poder soportar sus resplandores, quedan encegados, sufren mella en la vista y creen haberse quedado ciegos » (*Ib.*).
(4) *Ib.* 68.
(5) *CC* VII 33.36.
(6) *Ib.* 36.

de Dios característicos del judeocristianismo. No es de extrañar, pues, que Orígenes dedique parte de su apología a refutar tales concepciones. La diatriba de Celso ha puesto al descubierto los puntos débiles del cristianismo popular. Orígenes, a la par que responde a las críticas de Celso, aprovecha la ocasión para ilustrar a sus lectores cristianos.

2. *Celso* tiene especial interés en dejar bien asentados los presupuestos de su gnoseología platónica. En cierta ocasión ha aducido un pasaje de la Séptima Carta de Platón, en el que se subraya que el Bien primero « en modo alguno es decible; antes bien, gracias a una continua ejercitación en esta materia y a fuerza de convivencia, de repente, se ha encendido en el alma una luz, como chispa que salta del fuego, que se nutre a sí misma » (1). Celso se apropia la cita de la Carta espuria de Platón, de la que nos da la continuación más adelante (2), para contraponer la (pretendida) tradición esotérica de Platón a la revelación escrita de los cristianos. Según tal tradición (característica del neoplatonismo), al conocimiento del Bien supremo no se llegaría por vía discursiva (ἐκ πολλῆς συνουσίας), sino únicamente por medio de una intuición que salta de repente, tras un largo proceso mental, y que a partir de ese momento ya no tiene necesidad del discurso, sino que se abastece y nutre a sí misma. De ahí que el Bien supremo no pueda ser expresado con conceptos ni puesto por escrito. Orígenes, sin pronunciarse deliberadamente a favor o en contra de dicha tradición platónica esotérica, acepta el reto de Celso: También nuestros profetas pensaron cosas más elevadas que las que escribieron y no las pusieron por escrito (3).

En el contexto presente, Celso nos revela finalmente el camino verdadero (en consonancia con su *Logos verdadero*, título de su diatriba contra el falso camino seguido por los cristianos a través de representaciones corpóreas de Dios), camino que

(1) *CC* VI 3 = Ps. Platon, *Epist. VII* 341c.
(2) *Ib.* 6 = Ps. Platon, *Epist. VII* 341d.
(3) *Ib.* 6. Orígenes no entiende, sin embargo, ese conocimiento inefable en la línea de una tradición misteriosa y ni siquiera de una intuición pura. Para el Alejandrino, el conocimiento sapiencial u gnosis está reservado a los santos, es decir, a aquellos que se han capacitado mediante la gracia o don del Espíritu santo para conocer a Dios de modo connatural. Puede verse lo desarrollado en *El dinamismo trinitario*, pp. 413ss.

por otra parte no puede seguir la gran mayoría. Se trata de la vía discursiva a través de la síntesis, del análisis y de la analogía, mediante la cual es concedido a los hombres sabios alcanzar una cierta noción que nos dé a conocer al Innominable y Primer Bien (τινὰ ἐπίνοιαν διαδηλοῦσαν αὐτόν) (1). Este camino de Celso consiste, sencillamente, en un resumen del pasaje clásico de la República de Platón (2). Notemos que este camino no lleva de por sí al conocimiento comprehensivo del Bien primero. Es tan solo una aproximación nocional. En efecto, según el propio Platón, Aquél está por encima de la Usía inteligible y es solamente cognoscible mediante una cierta potencia inefable (ἀῤῥήτῳ τινὶ δυνάμει νοητός). Según esto, hay que distinguir dos estadios en la ascensión de la mente hacia Dios: 1. El camino *discursivo*, mediante la síntesis, análisis y analogía, o lo que es lo mismo, merced a una continua ejercitación; y 2. El método *intuitivo*, del que se sirve la mente al trascender lo conceptual y entrar, así, en la esfera de lo inefable (3).

3. *Orígenes*, en su respuesta a Celso, presupone conocidos del lector (cristiano!) sus principales principios exegéticos (alegoría - anagogía) y teológicos (teología del Logos y Pneumatología), a los que se refiere continuamente. Al juzgar la filosofía griega, parte de lugares comunes a los Apologetas (prioridad de Moisés respecto de Platón – dependencia literaria de los filósofos griegos respecto de los profetas). Más que refutar a Celso, se propone presentar un cristianismo aceptable a lectores paganos eruditos, pero, sobretodo, quiere contribuir a que los cristianos superen toda suerte de literalismo en la interpretación de la Escritura y toda clase de antropomorfismo en su concepción de Dios, de la felicidad y del camino que conduce a ello. El camino que Orígenes propone para llegar al Padre no es otro que el proprio Hijo de Dios, en su calidad de Logos-encarnado, primero, y de Logos-dios o Sabiduría, después de que el alma haya sido agraciada con el Espíritu santo. Para comprender lo específico de ese camino, desde la perspectiva cristiana en que Orígenes se sitúa, es imprescindible comprender el verdadero al-

(1) *CC* VII 42. Fuera de esta triple vía, explicitada por Celso, es imposible decir algo de Dios (τὸ ἄλλως ἄῤῥητον θέλων διδάξαι).

(2) *Ib.* 45 = *Rep.* VI 18-19.

(3) Puede verse A. MIURA-STANGE, *Celsus und Origenes*, Giessen 1926, pp. 64ss.

cance de la definición de Dios como Espíritu. Por tercera vez, en su producción literaria, siente necesidad, el Alejandrino, de desmaterializar el contenido de dicha noción, debido a los resabios estoicos que poseía entre los cristianos simples, resabios que Celso no hace sino explicitar. Para ello recurre también a la noción de Dios como Fuego. No hace recurso en cambio a la Luz. Con todo, a propósito del pasaje seudo-platónico en que se hablaba de la luz que se enciende súbitamente en el alma, desarrolla su punto de vista con abundantes testimonios bíblicos relativos a la Luz.

En primer lugar examinaremos ese pasaje; seguidamente nos ocuparemos del contexto en que manifiesta su pensamiento a propósito del alcance nocional de Fuego y Espíritu.

4. Orígenes no aduce en esta ocasión el texto clásico de 1Jn 1,5, ya que no habla de la Luz de Dios, sino de la Luz de los bienaventurados. En total cita 12 testimonios bíblicos relativos a la Luz. La Luz de la gnosis (Os 10,12), Luz verdadera que ilumina a todo hombre que entra en el Mundo inteligible (Jn 1,9), y lo convierte en Luz del mundo (Mt 5,14) y en Luz de los demás hombres (Jn 1,4), es de la misma naturaleza que la Luz de Dios. Precisamente, porque es connatural a Dios y a los hombres santos, pueden, éstos, conocer a Dios en su propia Luz (Sal 35,10).

Al término de esa colación de testimonios, subraya la diferencia que media entre la Luz de los bienaventurados y la luz que conduce al Primer Bien de los filósofos. Mientras que ésta en nada aprovecha a los lectores, pero ni siquiera a quien pensó tales cosas acerca del Bien primero, el texto sencillo de las divinas Escrituras sumerge en divino arrebato a quienes las leen con sinceridad: esta Luz se alimenta precisamente del mismo Aceite con que las cinco vírgenes prudentes sustentaron la Luz de sus lámparas (1), del Espíritu santo!

Hay una relación muy íntima entre la Luz de la gnosis y el Aceite-Espíritu que la alimenta. La Luz de la gnosis no es una simple intuición que se alimenta a sí misma. La Luz ver-

(1) *CC* VI 5 (II 74,22-75,25). Al ἑαυτὸ ἤδη τρέφει de la iluminación intuitiva de los filósofos contrapone, Orígenes, el τρέφεται τὸ φῶς (que ilumina a los santos) τῷ ἔν τινι παραβολῇ εἰρημένῳ ἐλαίῳ.

dadera e inteligible es de la misma naturaleza que la Luz de Dios, ya que bebe de la misma Fuente de la divinidad.

5. En lo que concierne a las definiciones de Dios como Espíritu y como Fuego es más explícito. Celso había resumido con estas palabras la respuesta dada por los cristianos al problema de la cognoscibilidad de Dios: « Puesto que Dios es grande y difícil de comprender, envió aquí abajo a su propio Espíritu, introduciéndolo en un cuerpo semejante al nuestro, a fin de que pudiéramos escucharle y aprender de Él ». Orígenes puntualiza que no solo Dios es grande y difícil de comprender, sino también el Unigénito y Primogénito de la creación, a quien hizo partícipe de sí mismo y de su propia grandeza, a fin de que en su grandeza salvase el ser Imagen perfecta del Padre; de ahí también que el Unigénito sea difícil de comprender en cuanto Sabiduría. Así pues, Dios no envió a su Hijo porque era fácil de comprender, sino que el Logos, tan difícil de comprender como el Padre, se encarnó (1).

« En cambio, continúa, si Celso hubiera comprendido lo que decimos acerca del Espíritu de Dios y que " cuantos son conducidos por el Espíritu de Dios, ésos son hijos de Dios " (Ro 8,14), no hubiera declarado por su cuenta, como dicho por nosotros: " Dios envió aquí abajo a su propio Espíritu, introduciéndolo en un cuerpo ". Dios, en efecto, comunica siempre su propio Espíritu a quienes están capacitados para participar de Él, llegándose, éste, a los dignos, pero no por partición ni división. Porque el Espíritu, tal como lo entendemos nosotros, no es cuerpo, como tampoco lo es el Fuego cuando se predica de Dios en aquel pasaje: " Nuestro Dios es Fuego que consume " (Deu 4,24). Todo eso, efectivamente, se dice de forma figurada (τροπικῶς) en representación de la naturaleza inteligible (τῆς νοητῆς φύσεως), a partir de los nombres corrientes y corpóreos » (2).

En apoyo de su tesis aduce el pasaje de 1C 3,12, donde Pablo distingue, a base de dos series de metáforas, las buenas obras (oro, plata, piedras preciosas) y las obras pecaminosas (leña, heno, paja). De ninguna de ellas puede decirse que sean corpóreas. Tampoco de Dios, puesto que consume precisamente, en calidad de Fuego, toda la substancia del pecado. De la misma manera, cuando decimos qne Dios es Espíritu, no decimos que

(1) *Ib.* 69 (139,1-25).
(2) *Ib.* 70 (139,26-140,3).

sea cuerpo. Porque la Escritura acostumbra a designar lo inteligible con los nombres de ' espíritu ' y ' espiritual ', para contradistinguirlo de lo sensible. Cita como pruebas: *a*) 2C 3,5-6: oposición entre Letra-sentido corpóreo y Espíritu-sentido inteligible (νοητήν); *b*) Jn 4,21.24: oposición entre los que adoran en la Carne-mediante sacrificios cruentos y los que adoran en Espíritu-con la mente (νοητῶς); *c*) 2C 3,16: remoción del velo que impide ver a través de la lectura de Moisés (Ley) al propio Señor que revela como Espíritu (1).

Orígenes echa en cara a Celso, por tres veces consecutivas, no haber comprendido (εἰ δὲ συνίει [§ 70], entendido (ὡς μὴ νοήσας [§ 71], sabido apreciar (ὡς μὴ εἰδότι [§ 72]) la significación nueva que concierne al Espíritu de Dios (τὰ περὶ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ). Celso, por su condición ' psíquica ', está incapacitado para trascender el modo de conocer humano. Orígenes admite la validez del camino trazado por Celso mediante la síntesis-análisis-analogía, pero relativiza su alcance, sirviéndose de una cita del Filebo (64c) de Platón: « De este modo, a lo sumo, puede llegar uno a los umbrales del Bien (supremo) » (2).

6. Pero ni siquiera la mera intuición, ocurrida súbitamente después de prolongada reflexión, puede conducir por sí sola al conocimiento de Dios. Mientras que para Platón (y para Celso) es dificultoso (ἔργον) encontrar al Hacedor y Padre del universo y es imposible (ἀδύνατον) expresar a la mayoría lo encontrado (3), Orígenes declara que la naturaleza humana no es en modo alguno (ὁπωσποτανοῦν) autosuficiente (αὐτάρκης) para buscar a Dios y para hallarlo claramente, de no ser ayudada por el mismo que es objeto de tal búsqueda (4). Más adelante, a propósito del

(1) *Ib.* (140,4-141,2). En el *CC* reaparecen, casi en el mismo orden, los mismos argumentos escriturísticos aducidos a favor del sentido inmaterial de Jn 4,24 en *PA* I 1,2-4.
(2) *CC* VII 44 (194,28s).
(3) *Ib.* 42. Se trata de la cita del *Timeo* 28c (192,25s), interpretada por Celso y por Orígenes (192-28s y 193,10ss resp.) en sentido restrictivo de una imposibilidad para la mayoría. No hay necesidad de suplir οὐκ antes de ἀδύνατον en la paráfrasis de Orígenes, tal como hace Koetschau en su trad. alemana (BKV 53, p. 263, n. 2) siguiendo la conjetura de Bouhéreau y corrigiendo su propia ed. crítica. M. Ruiz Bueno, en la trad. castellana, sigue la corrección de Koe.
(4) *Ib.* (193,16-18).

triple método propuesto por Celso, explicita en qué consiste esa ‘ ayuda ’:

« El Logos de Dios, en cambio, al decir que “ Nadie ha conocido al Padre a no ser el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo revelare ” (Mt 11,27), declara que Dios es conocido por cierta gracia divina (θείᾳ τινὶ χάριτι), que no se engendra en el alma sin intervención divina, sino acompañada de cierto arrebato (μετά τινος ἐνθουσιασμοῦ). Y a la verdad es obvio que el conocimiento de Dios supere las posibilidades de la naturaleza humana (por eso también hay tantos errores entre los hombres acerca de Dios). Sin embargo, por la bondad y amor de Dios a los hombres, así como por gracia extraordinaria y divina (παραδόξῳ καὶ θειοτέρᾳ χάριτι) llega el conocimiento de Dios a aquellos de quienes, por presciencia divina, se previó que vivirían de manera digna del (Dios) que han conocido » ([1]).

En su Tratado sobre la Oración insistirá, a propósito de « Padre nuestro que estás en los cielos », en la distancia que media entre la naturaleza (οὐσία) de Dios y la creatura: en quienes, en efecto, no se encuentra por comunicación substancial (οἷς οὐ κοινωνεῖ), en ésos se engendra una cierta gloria de Dios y su potencia, al devenir en ellos, por decirlo así, un efluvio de la divinidad (ἀποῤῥοὴ τῆς θεότητος) ([2]). Igualmente, al comentar « Santificado sea tu nombre », colaciona el Sal 33,4 y lo interpreta en el sentido de llegar al conocimiento verdadero y eximio de las propiedades de Dios, en virtud de haber participado de un efluvio de la divinidad (μεταλαβών τις ἀποῤῥοῆς θεότητος) ([3]).

7. A diferencia de Celso, calificado por Orígenes de ‘ psíquico ’, los verdaderos cristianos son ‘ espirituales ’, ya que por estar dotados del mismo Espíritu que Dios, son capaces de comprender el verdadero alcance de la expresión « Dios es Espíritu ». También aquí, al igual que en el Comentario a Juan, relaciona el ser conducidos por el Espíritu de Dios o el participar de Él

([1]) *Ib.* 44 (194,30-195,8).
([2]) *PE* 23,5 (II 353,10-14).
([3]) *Ib.* 24,4 (355,9-15). Puede verse también *ib.* 9,2: ἀποῤῥοῆς γὰρ νοητοῦ τινος θειοτέρου μεταλαμβάνουσι. Por la unión del alma con el Espíritu, dice a continuación, deviene aquélla πνευματική, dejando de ser ya ψυχή (II 319,2-8).

con la definición de Dios como Espíritu. Pero es al final de todo ese largo desarrollo cuando Orígenes explicita esta relación, a propósito de una de las objeciones de Celso. Orígenes no se limita a demostrar la absoluta inmaterialidad e incorporeidad de Dios, sino que aprovecha la más pequeña oportunidad que le facilita el texto de Celso para desarrollar su Pneumatología.

Celso preguntaba despectivamente a los cristianos, por qué razón envió, Dios, ese Espíritu a un solo rincón de la tierra, debiendo más bien haber soplado a través de *muchos cuerpos* y haberlos enviado por todo el universo ([1]). Según el Alejandrino, fue suficiente que el Logos único, amaneciendo como « Sol de justicia » (Mal 4,2), enviara desde Judea los rayos que alcanzasen a cuantos quisieran recibirlo. Pero, si alguien desea ver *muchos cuerpos* llenos del Espíritu divino — continúa en tono aparentemente acomodadizo para con el texto de Celso — ministrando por doquier la salvación a los hombres, a la manera de aquel único Cristo (= Espíritu = Jesús de Nazaret), que considere a los que por doquier predican sanamente y con rectitud de vida la doctrina de Jesús, llamados también ellos por las sagradas Escrituras ‘ cristos ’, según el Sal 104,15 ([2]).

La analogía-contraposición entre el Anticristo y los ‘ anticristos ’, por un lado, y Cristo y los ‘ cristos ’, por otro, merece citarse:

« En efecto, a la manera como hemos oído “ que vendrá el Anticristo ”, y no obstante sabemos que hay “ muchos anticristos ” en el mundo (1Jn 2,18); así, sabiendo que ha venido Cristo, vemos que, por causa de Él, muchos han devenido ‘ cristos ’ en el mundo: aquellos que, como Él, ‘ han amado la justicia y aborrecido la iniquidad, y que, por eso, los ha ungido Dios, el Dios ’ de Cristo, ‘ con el Aceite de la alegría ’ (Sal 44,8). Ahora bien, mientras que éste, por ‘ haber amado la justicia y aborrecido la iniquidad por encima de sus copartícipes ’, ha recibido las primicias de la unción (τὴν ἀπαρχήν . . . τοῦ χρίσματος) y, si cabe decirlo así, la unción entera (ὅλον τὸ χρῖσμα) con el ‘ Aceite de la alegría ’; sus ‘ copartícipes ’, en cambio, cada uno según está capacitado para ello, han participado también de su unción (μετέσχον καὶ τοῦ χρίσματος αὐτοῦ) » ([3]).

([1]) *CC* VI 78.
([2]) *Ib.* 79 (II 150,15-24).
([3]) *Ib.* (150,25-151,1).

El ' Aceite de la alegría ' o Espíritu santo, con que han sido ungidos Cristo y los demás ' cristos ', es de la misma naturaleza que el Espíritu de Dios que se predica de Él en la definición « Dios es Espíritu ». La única diferencia, fundamental, que vige entre Cristo y sus copartícipes consiste en que Cristo posee el *crisma total* o, lo que es lo mismo, ha sido ungido substancialmente con el Espíritu de Dios, mientras que los demás ' cristos ' participan una *parte* tan solo de ese crisma, de acuerdo con su respectiva capacidad. Del Anticristo y de los muchos ' anticristos ' podríamos decir que son tales en virtud del ' espíritu del mal ' o ' antiespíritu ' que habita en ellos.

* * *

La definición « Dios es Espíritu » significa, pues, que la naturaleza divina es inmaterial, invisible e incorpórea, no perceptible por los sentidos [1]. Por encima de ese sentido negativo, los términos ' espíritu ' y ' espiritual ' designan, según la Escritura [2], todo lo que constituye lo noético e inteligible, entendiendo ' noético ' e ' inteligible ' según el sentido que le confiere Orígenes, a saber, cuanto pertenece de algún modo a la esfera de Dios: ya sea por comunicación substancial de la naturaleza divina, tales como el Logos, Hijo de Dios y Cristo, y el Espíritu santo; ya sea por participación accidental de la gracia del Espíritu santo, tales la Iglesia celeste y los santos o ' espirituales ', ' cristos ', ' hijos de Dios '. Ese sentido positivo de la expresión « Dios es Espíritu » abarca todo el misterio de la comunicabilidad de la naturaleza divina y de su participabilidad a la creatura. Orígenes se ha servido, para llegar a ese doble sentido, de las analogías de la Luz y del Fuego, por considerarlas, en la terminología de su tiempo, menos contaminadas por las concepciones inmanentes e intramundanas de los Estoicos y por los antropomorfismos característicos del lenguaje popular de la Biblia.

J. Rius Camps

[1] Puede verse *CC* VII 46 (198,6-12). Mientras que Celso sólo de nombre separa la usía de la génesis, lo noético de lo visible, relacionando usía con verdad y génesis con error, Orígenes trata de relacionar los términos platónicos de usía y noético con expresiones bíblicas, tales como invisible y no-perceptible, confiriéndoles un significado nuevo y diverso.

[2] El hecho que Orígenes mantenga, en dos obras tan distanciadas como el *PA* y el *CC* (ver lo dicho en pp. 432s y 449), la equivalencia τὰ νοητά (intellectualia) = πνεύματα καὶ πνευματικά (spiritalia), nos autoriza a pensar que desde el comienzo hasta el final de su producción literaria ha interpretado las categorías filosóficas a la luz de las categorías escriturísticas. De ahí su interés en defender el contenido del término ' espíritu ' de cualquier connotación materialista. A partir de él y convergiendo hacia él deben interpretarse las coordenadas de su sistema teológico.

The Meaning of ἐκ μετανοίας in the *Regula fidei* of St. Irenaeus

The Creed known as the *Regula fidei* of St. Irenaeus has a peculiar ending. It runs as follows:

a) καὶ κρίσιν δικαίαν ἐν τοῖς πᾶσιν ποιήσεται· (cf. Jn 5:22-30)
b) τὰ μὲν πνευματικὰ τῆς πονηρίας (Ep 6:12) καὶ ἀγγέλους παραβεβηκότας καὶ ἐν ἀποστασίᾳ γεγονότας,
c) καὶ τοὺς ἀσεβεῖς, καὶ ἀδίκους καὶ ἀνόμους, καὶ βλασφήμους τῶν ἀνθρώπων
d) εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ πέμψει·
e) τοῖς δὲ δικαίοις, καὶ ὁσίοις, καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τετηρηκόσι, καὶ ἐν τῇ ἀγάπῃ αὐτοῦ διαμεμενηκόσι,
f) τοῖς μὲν ἀπ' ἀρχῆς, τοῖς δὲ ἐκ μετανοίας
g) ζωὴν χαρισάμενος, ἀφθαρσίαν δωρήσεται, καὶ δόξαν αἰωνίαν περιποιήσῃ (1).

The text professes faith "in a just judgment" by Christ at His second coming in the glory of the Father "among all (rational beings)" (*a*). The Lord "will send into everlasting fire (d) *the spiritual powers of evil* (Ep 6:12) and the angels who trangressed and fell into rebellion (*b*), and from men the impious, the lawless and the blasphemers (*c*). He will grant life (*g*) "to the righteous, the holy, to those who kept His commandments and remained in His love (*e*), *some from the beginning, others ἐκ μετανοίας*" (*f*).

Thus, the text divides those who will be saved into two groups: a group that remained faithful to Christ from the beginning and a group of faithful "ek metanoias". The problem to resolve is: who are these groups?

(1) Adv. haer. I 10,1 PG 7,549; HARVEY I 90; ROUËT DE JOURNEL, *Enchiridion patristicum*, No 191; C. KIRCH, *Enchiridion fontium historiae ecclesiae antiquae*, No 102.

I. The explanation by K. Rahner

K. Rahner (1) understands "from the beginning" as referring to baptism and "ek metanoias" to penance for sins committed after baptism. The phrase would make a distinction between those who kept their baptismal commitment throughout their whole life and those who failed after baptism, but did penance a second time, and from that moment on remained faithfnl. Consequently, the *Regula fidei* of Irenaeus would testify to the possibility of a *paenitentia secunda* in the early Church (2). H. Karpp, however, did not include the *Regula fidei* of Irenaeus in his collection of sources on the history of penance (3). He quotes only the last line of the Roman Creed (4): "I believe ... in the remission of sins", and annotates: "It is not probable that in this time a baptismal Creed for adults intends, besides the remission in

(1) *Die Sündenvergebung nach der Taufe in der Regula fidei des Irenäus*, Zeitschr. f. Kath. Theol. 70 (1948) 450-5. The speculative and historical essays on penance by K. Rahner are collected and translated by H. MARRANZINI in a handy volume *La penitenza della Chiesa* edited by Edizioni Paoline, Roma 1964[2]. For the article in question see pp. 471-481. We follow the Italian translation.

(2) Until the book by B. POSCHMANN, *Paenitentia secunda*, Bonn 1940 (photo-mechanical reprint 1964) this possibility was a point of serious discussion between generally catholic authors who stated that it existed from the very beginning of the Church and mostly protestant historians who followed the « postbaptismal theory ». According to this theory Pope Callistus (A. D. 217-222) would have been the first to introduce a remission of postbaptismal capital sins (cf. Poschmann, o.c. 284). It seems to be now generally abandoned, cf. H. VON CAMPENHAUSEN, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power* (London 1969; transl. from the German, Tübingen 1953) 218, n. 18; 222. See also the *Sitz im Leben* that J. JEREMIAS, *The Parables of Jesus* (London[2] 1963; transl. from the German, Göttingen[6] 1962) 38ff. indicates for the parable of the Lost Sheep in Mt 18:12-14. Further, H. THYEN, *Studien zur Sündenvergebung im NT und seinen ATlichen und jüdischen Voraussetzungen* (Göttingen 1970) 236ff. (according to Thyen the parable is not a great instruction to the leaders of the community to exercise faithful pastorship toward deserters, but to the community as a whole, o.c. 237,2). The « postbaptismal theory » being abandoned, it is of course less urgent to find arguments against it.

(3) *Die Busse. Quellen zur Entstehung des altkirchlichen Busswesens*, Zürich 1969. Now also in French transl., Neuchâtel 1972.

(4) o.c. No 99, p. 119.

baptism, a remission by penance also; this would seem to be contradicted by Hermas, *Mand.* IV, 3 and perhaps Tertullianus, *De paen.* VII". For a contrary view he quotes especially (1) K. Rahner's essay (2).

With his reference to *Mand.* IV, of the Pastor (3) and *De paen.* VII of Tertullianus (4) H. Karpp points out, that the teachers of the catechumens either left completely unmentioned the possibility of a second penance or alluded to it only with the greatest reserve, lest they weaken the baptismal commitment (5). An explicit mention of the opportunity of postbaptismal penance in a summary "of christian doctrine compiled for the benefit of converts undergoing instruction" (6) would be in sharp contradiction with the pedagogics of the catechists.

A second difficulty arises from K. Rahner's explanation: the irreconcilable attitude of some Catholic bishops and of the

(1) Besides K. PRÜMM, *Der christliche Glaube und die altheidnische Welt* 2 (1935) 464, n. 122 (« against K. HOLL, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* 2, 1928, 122 »). Karpp quotes also J.N.D. KELLY, *Early Christian Creeds* (London² 1960) 160-3, who however rejects the opinion that the article on remission of sins in the Roman Creed refers also to postbaptismal sins.

(2) K. Rahner quotes as supporters of his interpretation of the text of Irenaeus the early editors of the Adv. haer. FEUARDENT (1575), cf. A. STIEREN, 2 (Leipzig 1948) 613; GRABE, cf. HARVEY I 91; J. STUFLER, *Die Bussdisziplin der abendländischen Kirche bis Kallistus*, Zeitschr. f. Kath. Theol. 31 (1907) 577-618, 500; id., *Die Sündenvergebung bei Irenaeus*, ibd. 32 (1908) 488-497; A. D'ALÈS, *L'Édit de Calliste* (Paris 1914) 123; J. HOH, *Die Kirchliche Busse im III. Jahrhundert* (Breslau 1932) 93.

(3) o.c. No 67, p. 56.

(4) o.c. No 134, p. 172.

(5) cf. also K. RAHNER, *La dottrina del Pastore di Erma sulla penitenza* (German text in: Zeitschr. f. Kath. Theol. 77 (1955) 385-439) o.c. (p. 455, n. 1) 412, n. 18. He quotes Tertullianus, De bapt. 7,1-6: "Nihil iam de paenitentia noverint, nihil eius requirant. Piget secundae, immo iam ultimae spei subtexere mentionem, ne tractantes de residuo auxilio paenitendi spatium adhuc delinquendi demonstrare videamur"; Pacianus, ep. 1,5 PL 13,1055, "who develops an explicit theory on the motives of keeping from the catechumens the possibility of a second penance": "sed nos hanc indulgentiam Dei nostri miseris, non beatis, nec ante peccatum, sed post peccata detegimus, nec sanis medicinam, sed male habentibus nuntiamus"; Chrysostomus, In Heb. hom. 31,2 PG 63,214, who speaks of St. Paul's pedagogy in concealing in the *Letter to the Hebrews* the possibility of another penance.

(6) cf. J.N.D. KELLY, o.c. (n. 1) 50ff.

Novatians towards capital sinners was considered by later writers not as a deviation from the doctrine of the Church but as a different application of its discipline (1). Such a standpoint would have been scarcely possible, if the *paenitentia secunda* had ever been an article of faith.

In the third place, K. Rahner states, that the *Regula* does not take account of mankind before Christ. The author explains this omission thus: he observes rightly that the introduction of the distinction between the two groups stresses a point. In his opinion it emphasizes the need of postbaptismal penance against gnostics who deny this need; who maintained that they have always or since baptism, possessed the Spirit (grace) as an imperishable quality (2). The distinction would at the same time invite "to penance and return to the Church these gnostics, who have sinned against the hope in a possibility of salvation after baptism" (3). In a note K. Rahner adds: "Given the apologetic tendency, one understands too why (the *Regula*) does not take account, in the description of the jndged men, of mankind that existed before Christ". Against this theory one can object that it is doubtful, if Irenaeus for the sake of polemics with the gnostics would have removed the idea of the *judicium universale* from a text meant for catechumens; an idea that is so normal in the credential formulas that mention the last judgment (4). Moreover,

(1) cf. Cyprianus, ep. 55,21, KARPP, o.c. (p. 455, n. 3) No 191, p. 312: "Et quidem apud antecessores nostros quidam de episcopis istic in provincia nostra dandam pacem moechis non putaverunt et in totum paenitentiae locum contra adulteria cluserunt. Non tamen a coepiscoporum suorum collegio recesserunt aut catholicae ecclesiae unitatem vel duritiae vel censurae suae obstinatione ruperunt, ut, quia apud alios adulteris pax datur, qui non dabat de ecclesia separaretur », cf. B. POSCHMANN, o.c. (p. 455, n. 2) 397. See also Basilius, ep. 188, can. 1 PG 32, 669C; Y. COURTONNE, *Saint Basile, Lettres*. Texte établie et traduit II (Paris 1961) 120: Αἱρέσεις μὲν τοὺς παντελῶς ἀπερρηγμένους, καὶ κατ' αὐτὴν τὴν πίστιν ἀπηλλοτριωμένους, σχίσματα δὲ τοὺς δι' αἰτίας τινὰς ἐκκλησιαστικὰς καὶ ζητήματα ἰάσιμα πρὸς ἀλλήλους διενεχθέντας· ... Σχίσμα δὲ τὸ περὶ τῆς μετανοίας διαφόρως ἔχειν πρὸς τοὺς ἀπὸ τῆς Ἐκκλησίας.

(2) cf. Adv. haer. I 6,4: ἡμᾶς μὲν γὰρ ἐν χρήσει τὴν χάριν λαμβάνειν λέγουσι, ... αὐτοὺς δὲ (sc. Valentinians) ἰδιόκτητον ("in their own right") ... ἔχειν τὴν χάριν, see G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, s.v. ἰδιόκτητος.

(3) o.c. (p. 455, n. 2) 479f. Such a polemic against outsiders would be rather strange in a document for internal ecclesiastical purposes.

(4) Consulting J.N.D. KELLY's study (quoted on p. 456, n. 6), one can,

the *Regula* professes explicitly that the Lord "will make a just judgment among *all* rational beings" (*a*).

The problems evoked by K. Rahner's explanation make it worthwhile to seek a more satisfactory interpretation.

II. The explanation by B. Poschmann

Let us first examine the exegesis by B. Poschmann (1). He writes that the context — that is the division of the condemned into "malign spirits" (*b*) and men (*c*) — shows that also with the "holy and righteous" (*e*) are meant not only men, but angels and men. "We should, therefore, understand the distinction (*f*) not of two classes of men, but on the one hand of the good angels, who have conserved the grace from the beginning, on the other hand of men, who after Adam's Fall can regain this grace only by the way of penance".

As far as the expression "others ek metanoias" is concerned this solution is most satisfactory: metanoia would denote conversion to Christ by faith which since Adam is required from all men. But the identification of those "from the beginning" with the good angels meets with great difficulties, rightly pointed out by K. Rahner (2).

In the first place there exists a clear parallel between the fourfold division of the bad men: 1. the impervious, 2. the unrighteous, 3. the lawless, 4. the blasphemers ("of men") (*c*), and the quadruple partition of the good (*e*): 1. the righteous, 2. the holy, 3. those who have kept His commandments, 4. those who have remained in His love (3).

---

limiting oneself to the texts before and contemporary to Irenaeus, refer to Justinus, Dial. 132,1: "Who will come again as judge of all men right back to Adam himself" (o.c. 75); to Irenaeus himself, Adv. haer. III,16,6: "He is Himself Jesus Christ our Lord, who ... will again come in the glory of the Father to ... demonstrate the rule of just judgment to all who have been made by Him" (o.c. 80); to the Creed produced by "The blessed presbyters" of Smyrna: "... we accept the Christ, who ... will come to judge living and dead", (in Hippolytus, Contra Noetum 1, Nautin, 235-7, see o.c. 82).

(1) o.c. (p. 455, n. 2) 220, n. 2.

(2) o.c. (p. 455, n. 1) 475-8.

(3) In a note Rahner observes that the adjectives (participles) used here for the saved are not ordinarily applied to angels.

Secondly, the idea that the good angels will be judged by Christ is completely strange to the tradition before Irenaeus. "They always appear more as the companions of the Judge, His court, His assistants and the executers of the sentence than as the judged (1). This is the more surprising, as it is a common idea that the bad angels will be judged in this trial" (2).

"Thirdly, according to the interpretation of Poschmann, the text would say that the good angels will receive life and everlasting glory (cf. *g*) not before the judgment. But this thought is in contradiction with the way of thinking of primitive christianity, because the angels belong from the very beginning to the world of the God of the living and come to the judgment together with Christ in the glory of the Father (3). According to Poschmann's interpretation they would receive the ἀφθαρσία only at the jndgment, whereas this quality is their due from the beginning, in contrast with men who have a body and therefore are subject to death" (4).

These objections are sufficient (5) to reject Poschmann's interpretation of the expression "from the beginning".

---

(1) cf. Mt 16:27; 25:31; Lk 9:26; 12:8ff.; 1 Th 3:13; 2 Th 1:7. In a note Rahner gives further convincing proofs for his thesis.

(2) cf. 2 P. 2:4; Jude 6; further evidence in Rahner, o.c. 477, n. 18.

(3) Mt 16:27; Mk 8:38; Lk 9:26; Jude 14f.; 2 P 2:10.

(4) Rahner annotates also that for Irenaeus the angels were certainly not σάρξ (Adv. haer. III 20,4), but immortal by nature, as distinct from the "flesh" (Adv. haer. V 4,1; I 13,3).

(5) The author gives yet a fourth argument: if μετάνοια would refer to baptism, only those who kept their baptismal commitment would be saved. Thus, Irenaus would be a witness for the "postbaptismal theory", which contradicts statements in his other writings (very obviously those in the *Letter of the Churches of Vienne and Lyons to the Churches of Asia and Phrygia*, that as P. Nautin has proven, is written by the bishop of Lyon, see below p. 462, n. 8). This argument is not valid. In his already quoted note on *Mand.* IV 3,3 (v. above p. 456, n. 5) he cites several passages from Fathers, who speak of baptism as of the only possibility of receiving forgiveness of sin, at the same time he shows that these Fathers accepted the *paenitentia secunda*. Then: "It should be remembered ... that Creeds, as they emerged historically, were never intended to be complete summaries of the Christian faith in all its aspects", J.N.D. Kelly, o.c. (p. 456, n. 1) 165.

III. Proposal of an alternative explanation

Thus far we may infer that those "ek metanoias" are not the postbaptismal penitents and that those "from the beginning" are a class not of angles, but of men. With Poschmann one can agree that metanoia stands for the conversion to Christ by faith, with Rahner that "some from the beginning" bears on men. Who are these men then?

In early christian literature the formulas ἀπ' and ἐξ ἀρχῆς can refer to the starting-point of various events. G. Delling (1) writes, that in the NT they are used "often with no more precise indication, so that it simply denotes the first point of time according to the context, whether of creation (Heb 1:10; Mt 19:4,8; 24:21 [Mk 10:6; 13:19] 2 P 3:4) or of the first appearing of Jesus (Lk 1:2; Jn 15:27; 16:4), or of the beginning of being a Christian (1 Jn 2:24; 3:11; 2:7; 2 Jn 5,6)". It seems to us possible that, instead of interpreting the latter evidences of the beginning of the individual christian life, one could understand them of the start of the christian community. G. Delling gives two more texts, Jn 6:64 and Ac 26:4, in which the expression would have a different meaning. This is true for Ac 26:4, but Jn 6:64: "For Jesus knew ἐξ ἀρχῆς who were without faith and who was to betray Him" (2) could very well be related to the first activity of Jesus, in the same way as Jn 15:27; 16:4. "In 6 cases it is not clear what point of beginning is in view" (2 Th 2:13; Jn 1,1f.; 8:44; 1 Jn 1,1 (3); 2:13f.; 3:8).

Other relevant early christian documents (4) are *Ep. ad Diogn.* 12:3 (5), where the expression in used for the beginning of creation

(1) See Kittel (English edition) I 481, (German edition) I 480f.

(2) The translations are taken from *The New English Bible*.

(3) I Jn 1,1 too could mark the beginning of Jesus' activity, cf. *A Greek-English Lexicon of the NT and other Early Christian Literature*, a transl. and adaption of W. Bauer's *Griechisch-Deutsches Wörterbuch* ... by W. F. Arndt and F. W. Gingrich (Chicago-Cambridge [4] 1952) s.v. 1,c.

(4) cf. o. c.

(5) "For, the Scriptures are not silent on how God from the beginning planted a tree of knowledge and a tree of life in the middle of Paradise, revealing life through knowledge. And since those from the beginning did not use it properly, they were made naked by the deceit of the serpent ".

and οἱ ἀπ' ἀρχῆς indicates Adam and Eve; *1 Clem.* 19:2 (1) and *Ep. Pol.* 7:2 (2), where it means the beginning of the christian community, and *Mart. Pol.* 17:1, where it refers to the beginning of christian life (3).

Thus if we do not consider the eventuality that the expression in the *Regula fidei* of Irenaeus has its own particular meaning, the lexicography of preceding christian literature offers us four possibilities.

It could denote the ἐν ἀρχῇ δίκαιοι (4) who lived from the beginning of creation until the appearing of Jesus. The "ek metanoias" could then be those who converted to Christ by faith and baptism. This solution is, however, impeded by the obstacle that the righteous of the OT could not keep the commandments of Christ and remain in His love (*e*), because they knew Christ only when He descended after His death into the underworld (see below).

We have already eliminated the possibility that the first class of men is the group that remained faithful to Christ since the beginning of their christian life. In that case one is forced to see in the second class the postbaptismal penitents, but it is precisely the expression "ek metanoias", that refers to "the beginning of being a christian".

Does the phrase perhaps make a distinction between the "second generation", the men who remained faithful to Christ

(1) "... let us run back toward the goal of peace which from the beginning has been handed down to us ...".

(2) "Let us return to the word which was delivered to us from the beginning".

(3) "But the jealous and envious evil one ... saw the greatness of his martyrdom and his life (πολιτείαν) irreproachable from the beginning".
The expression is also used in Herm. *Sim.* IX 11,9, where it has a particular meaning according to the context, in *Ep. ad Diogn.* 2,1, where it functions as an intensive of "new": "... and become a totally new man (καὶ γενόμενος ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς καινὸς ἄνθρωπος)"; the same is meant in *Ep. Barn.* 16:8: λαβόντες τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ... ἐγενόμεθα καινοί, πάλιν ἐξ ἀρχῆς κτιζόμενοι. . In *Ep. ad Diogn.* 8:11 and 11:4 it has the same uncertain sense as in Jn 1,1f.

(4) cf. Johannes Chrysostomus, *Sur la providence de Dieu*, 8, A. M. Malingrey, Sources Chrétiennes 79 (Paris 1961) 132f., see F. van de Paverd, *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des 4. Jahrhunderts* (Roma 1970) Dok. 158, r, page 480 and cf. pp. 483. 485f.

from the beginning of the christian community, and the following generations? What would then be the reason for this distinction? Thus interpreted it seems to stress the equality in regard to salvation, of the second generation and the later ones. But it is hard to imagine that this equality was ever questioned.

Thus remains only the possibility that the *Regula* makes a distinction between those, of whom Jesus says: "And you ... are my witnesses, because you have been with me from the beginning" (Jn 15:27; cf. 16:4), between "the eyewitnesses from the beginning (of the appearing of Jesus)" (Lk 1:2), who preached "metanoia and remission of sins" (Lk 24:47), and those who put their faith in Christ through the words of the eyewitnesses (cf. Jn 17:20). But what then could be the *Sitz im Leben* of such a distinction?

It has been noticed that some communities in Asia Minor were narrowly connected with the Johannine writings [1]. One may surmise that these writings were addressed or had their origin in the said communities. Irenaeus came from such a community. "He tells us that in his early youth he had listened to the sermons of Bishop Polycarp of Smyrna" [2], who, as again Irenaeus records, sat at the feet of St. John [3]. Further, in the year 177 (178) Irenaeus was sent to Rome as presbyter of the Church of Lyons by the Gallic martyrs [4], among whom there were many of Asiatic origin [5]. His commission was to mediate with the Bishop of Rome, Eleutherus, on behalf of the Asiatic followers of Montanism [6], that J. Daniélou defines as an exaggerated development of Johannine christianity [7]. Finally, P. Nautin proves [8], that Irenaeus is the author of the *Letter of the Churches of Vienne and Lyons to the Churches of Asia and Phrygia* [9]. The two main sour-

(1) cf. J. DANIÉLOU-H. MARROU, *Nouvelle Histoire de l'église* (Paris 1963) 133f. (Daniélou).

(2) J. QUASTEN, *Patrology* (Utrecht-Antwerp 1962) 287; Eusebius, Hist. Eccl. V 20,5-7.

(3) J. QUASTEN, o.c. 76; Eusebius, HE V 4,2.

(4) J. QUASTEN, o.c. 287f.; Eusebius, l.c.

(5) cf. W.H.C. FREND, *Martyrdom and Persecution in the Early Church* (Oxford 1965) 2 f.

(6) J. QUASTEN, l.c.; Eusebius, l.c.

(7) o.c. (n. 1) 133.

(8) *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles* (Paris 1961) 54-9

(9) Eusebius, HE V 1,1-2,8.

ces of inspiration of this Letter are the Fourth Gospel and the Apocalypse [1].

But also the immediate context in the *Regula* of the turn in discussion, the preceding line (*e*) derives from John. It is enough to quote for evidence Jn 15:10: ἐὰν τὰς ἐντολάς μου τηρήσητε, μενεῖτε ἐν τῇ ἀγάπῃ μου... [2].

Hence, one is lead to look in the Johannine writings for the life situation of the distinction in the *Regula*. Now there existed in the Johannine community the question of the union with Christ of the eyewitnesses and that of those who only heard the word of preaching. The Fourth Gospel shows that there was a tendency to consider the eyewitnesses privileged in this respect. The evangelist presents it in the attitude of Mary Magdalen (Jn 20:11-17) and Thomas (20:24-29) towards the risen Lord. Mary and Thomas stand for those members of the community who want a tangible and visible Jesus. Therefore John has Jesus address Himself in Mary and Thomas to the community with the words "Do not cling to me" (20:17) [3], and "Happy are they who never saw me and yet have found faith" (20:29b). On this latter verse Raymond E. Brown comments:

> "Whatever there is of the adversative in 29b is by way of contradicting the idea that the eyewitnesses alone or in a markedly higher way possessed the joy and blessings of the risen Jesus. The evangelist wants to emphasize that despite what one might imagine, those who do not see are equal in God's estimation with those who did see and are even, in a certain way, nobler. ... If one asks what life situation in his community caused the fonrth evangelist to stress this, we may well imagine that it was a milder form of the same dif-

(1) W.H.C. FREND, o.c. (p. 462, n. 5) 19.

(2) The expression τὰς ἐντολὰς τηρεῖν occurs with exception of Mt 19:17, cf. 28:20 (1 Tm 6:14 has τηρεῖν τὴν ἐντολήν) only in the Johannine writings, Jn 14:15,21; 15:10; 1 Jn 2:3; 3,22,24; 5:3; Rv 12:17; 14:12 (only in Rv τὰς ἐντολὰς τοῦ Θεοῦ). The word διαμένειν is an intensive of μένειν. A look into a concordance of the NT will show that the theological expression μένειν ἐν is also used especially by John.

(3) cf. RAYMOND E. BROWN, *The Gospel according to John*, Ch. XIII-XXI (New York 1970) 1010: "Mary Magdalene could serve as an example to Christians of the Johannine community at the end of the 1st century whose contact with the risen Lord is through the Paraclete who declares to them what he has received from Jesus (16:14)".

ficulty reflected in ch. XXI, namely the death of the eyewitnesses and the passing of the apostolic generation. (For the Johannine esteem for eyewitnesses, see 1 Jn 1:1-3) (1). As regrettable as this moment is, the evangelist may be saying to his readers, it is not the moment when the surety of the continued presence of the risen Jesus is lost, for God has blessed those who have not seen just as much as He blessed those who did see" (2).

The *Regula* stresses the same point: the Lord will treat all his faithful in the same way, whether they were with Him from the beginuing (Jn 15:27), called by Him during his earthly existence, or whether they were called by Him through the words of the preachers. A most fitting thought for the *audientes* (Tertullianus, *De paen.* VII, 1) who aspired after the μετάνοια in baptism.

This explanation leaves two points to be yet clarified. In the first place one wonders, why the *Regula* in this Johannine context, uses the so unjohannine expression μετάνοια (3); why

(1) Instructive for the distinction between the eyewitnesses and the « ear-believers » is especially v 3: "What we have seen and heard we declare καὶ ὑμῖν, so that you and we together may share in a common life, that life which we share with the Father and his Son Jesus Christ"; cf. also Jn 10:15f.; 11:52f.; 17:20.

(2) o.c. 1049 (cf. also p. 1032: "The saying in 29 also reflects a theological problem of the latter part of the 1st century, when apostles and eyewitnesses were dying out"). For a similar situation Brown quotes (1050) also 1 P 1:8, ("a statement that closely resembles Jn 20:29b in thought and expression"): "Without having seen Him, you love Him; though you do not see Him, you believe in Him and rejoice with unutterable and exalted joy" (transl. by Brown). Then, he mentions (1051) "the strange echo of this Johannine passage" in *The Apocryphal Letter of James* [2nd century, "nur mässig gnostisch-heterodox", ALTANER-STUIBER, Patrologie (Freiburg im Bresgau[7] 1966) 130]: "You have seen the Son of Man and have spoken with him and have heard him. Woe to those who have (only) seen the Son of Man. Happy (*makarios*) shall they be who have not seen the man, have not had contact with him, have not spoken with him, and have not heard anything from him (3:13-24). "Happy shall they be who did not see, but [believed]" (13:1).

(3) One finds in Revelation the verb μετανοέω (2:5,16,21,22; 3:3,19; 9:20,21; 16:9,11), but in the sense of postbaptismal penance. For the absence in John of the word μετάνοια see H. THYEN, o.c. (p. 455, n. 2) 249f. John would have avoided the expression for the reason "dass trotz der Herübernahme des apokalyptischen Menschensohntitels nicht mehr die alttestamentlich-jüdische Frage nach Gottes und der Menschen

does it not say ἐκ πίστεως? A first reason could be that by the preceding ἀπ' ἀρχῆς the expression ἐκ μετανοίας also refers to a point in time, from which on the believer remained faithful to Christ (1). But faith is not a single act, that stands at the beginning of Christian life, but Christian life itself is faith, whereas μετάνοια can denote the unrepeatable moment of transformation of life expressed and effected by the undergoing of the baptismal rite. A second reason could be, that if the text were to say ἐκ πίστεως, it would then make a distinction between some who remained faithful from the beginning and others who remained faithful "since faith". That would be a false distinction, because according to John, faith was required as much from the eyewitnesses as from the later generations (2). Therefore it is understandable that the *Regula* resorted to Luke, who uses μετάνοια in the sense of baptismal conversion brought about by the apostolic preaching (Lk 24:47; Ac 5:31; 11:18).

In the second place: we have seen, that the Regula has in mind a *judicium universale* (cf. a), implying mankind before Christ. The evildoers of that period can be included in the line about the condemned (*c*), but where do the righteous fit in? They do not belong to the eyewitnesses, but neither were they converted by the apostolic preaching. Jesus, however, descended after His death and before His resurrection into the underworld and proclaimed Himself the joyous message to the departed before his appearing on earth. This teaches at least the tradition that Irenaeus has received from a certain elder: "Audivi a quodam presbytero, qui audierat ab his qui apostolos viderant ... Dominum in ea, quae sunt sub terra, descendisse, evangelizantem et illis

'Gerechtigkeit', sondern die hellenistisch-gnostische Frage nach der Erlösung des Menschen aus der gottfeindlichen, fremden Welt, der er mit Leib und Seele verfallen ist, die beherrschende Rolle spielt".

(1) cf. for this meaning of ἐκ ARNDT-GINGRICH, o.c. (p. 460, n. 3), s.v. 5. The expression ἐκ πίστεως would then have a different sense from that in Rm 1:17; 3:30; 4:16; 5:1; 9:30,32; 14:22; Ga 2:16; 3:7; 9:11, 12, 22; 1 Tt 1:5; Heb 10:38; Jm 2:24.

(2) cf. RAYMOND E. BROWN, o.c. (p. 463, n. 3) 1048: "What is important as both lines of Jn 20:29 attest, is that one must believe, whether that faith comes from seeing or not", see also p. 1046 and esp. 1050.

adventum suum, remissione peccatorum existente his, qui credunt in eum" (1).

So we can conclude that the final article of the *Regula fidei* of St. Irenaeus professes the truth, that the Lord at the end of the world will give to the faithful who were converted by hearing the message about Him, a participation in Life, immortality and everlasting glory equal to that of the faithful who were with Him from the beginning. It is the same truth that the Johannine Jesus anounces when He "praises the majority of the people of the new covenant, who, though they have not seen Him, through the Spirit proclaim Him as Lord and God. He assures these followers of all times and places that He forsees their situation and counts them as sharing in the joy heralded by His resurrection" (2).

FR. VAN DE PAVERD

(1) Adv. haer. IV 27,1-2; cf. Adv. haer. III 20,4; IV 22,1; V 31,1; Ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος 78. See A. INGLOD, *Descente de Jésus aux enfers*, Dict. de Théol. Cath. IV/1, c. 579f.; J.N.D. KELLY, o.c. (p. 456, n. 1) 378-383; D. A. DU TOIT, *Neergedaal ter helle*. Uit de geskiedenis van 'n interpretasieprobleem (Kampen 1971) 100-103.

(2) RAYMOND E. BROWN, o.c. (p. 463, n. 3) 1048.

COMMENTARIUS BREVIOR

Un traité copte du XIVe siècle sur l'Eucharistie (1)

Cinq ans après la publication du document d'exceptionnelle importance qu'est le *Cérémonial liturgique* du patriarche Copte Gabriel V (1409-1427), *Gregorianum*, 47 (1966), p. 644-647, le P. Alphonse 'Abdallah vient opportunément enrichir d'une nouvelle pièce la documentation, jusqu'ici plutôt pauvre, relative au rite alexandrin copte. Le nom dont l'auteur anonyme du traité en désigne l'objet: « al-qurbân al-muqaddas », « l'oblation sainte », est rendu dans la traduction du P. 'Abdallah par « la ss. eucaristia ». Et à raison, nous semble-t-il. Non seulement les deux termes sont-ils généralement tenus pour équivalents, mais de plus, quoi que la considération du cérémonial de la messe soit loin d'être entièrement exclue, c'est bien l'eucharistie en tant que sacrement et rite de communion que l'ouvrage a pour objet. Nous croirions toutefois que le sens fondamental de « qurbân » n'est pas celui d'« oblation », mais de « chose offerte », et c'est dans ce sens, semble-t-il, que notre auteur emploie parfois le terme, en parlant du pain et du vin, soit avant leur transformation en corps et sang du Christ, soit après cette transformation. Dix « parties » ou « sections » envisagent tour à tour l'eucharistie sous ses différents aspects, dogmatique et ascétique, liturgique et canonique, en sorte que, malgré son peu d'ampleur, le traité peut se dire fondamentalement complet. Il n'est cependant pas l'œuvre d'un maître en théologie, habitué au travail de l'exposition didactique et de l'énonciation précise. Ses explications, surtout les dogmatiques, sont souvent obscures et ambiguës; le texte, au surplus, est plein de fautes

(1) ALFONSO 'ABDALLAH, O.F.M., *Un trattato inedito sulla SS. Eucaristia* (Ms. Vat. ar. 123, 1396 A.D.). *Testo originale e traduzione* (Studia Orientalia Christiana Aegyptiaca) [Estratto da *Collectanea*, No 12, 1967], p. 345-464 + XXII-XXV, Edizioni del Centro Francescano di Studi Orientali Cristiani, Cairo, 1967, pp. 127 + IV.

et de « trous », que signalent des *Sic* répétés, ou comblent, dans la traduction, des mots placés entre crochets.

Mais nous aurions mauvaise grâce à insister sur les défauts d'un ouvrage sans prétention, laissé modestement anonyme, convaincu et pieux, uniquement soucieux d'instruire et d'avertir, rigoureusement ordonné, diligent et documenté, et en outre, le P. ʿAbdallah nous l'assure, écrit en un arabe de qualité plus qu'ordinaire pour être celui d'un écrivain copte. Les caractéristiques, somme toute, d'un travail en soi méritoire, mais resté de premier jet.

Les dix « parties », « sections », ou chapitres du traité se divisent en ces trois séries. Les quatre premiers chapitres seuls sont de caractère doctrinal et dogmatique; les trois suivants définissent en détail les devoirs envers l'eucharistie, des évêques, dont c'est l'office de choisir de dignes candidats à la prêtrise; des presbytres, tant avant leur ordination qu'après elle; des communiants, soit avant soit après la communion. À ce dernier chapitre se rattache, comme sa documentation, le VIII[e], constitué d'une longue série d'extraits des ss. Pères. Il est de loin le plus long, et le serait encore davantage, s'il n'avait pas perdu son dernier feuillet, vingtième du manuscrit. L'extrait de l'homélie 82[e] de s. Jean Chrysostome, p. [45].389, correspond, dans l'édition de la PG, 58, au passage p. 744, l. 28-51. Quant au passage final, p. 744, l. 22-746, l. 26, il ne suffisait pas à remplir la première page du feuillet perdu. Celui-ci devait donc contenir d'autres extraits, encore plus ou moins nombreux.

Le IX[e] chapitre, second en longueur, avec ses méthodiques divisions et subdivisions et sa large information, a pour objet la composition du pain et du vin eucharistiques dans les différentes Eglises de l'Orient et même de l'Occident: réfutation des arguments allégués par les autres Eglises de leurs usages contraires à ceux de l'Eglise Copte, justification de ces derniers. Tout cela pourtant est traité avec largeur d'esprit: aucun de ces divers usages ne met en question l'aptitude du pain et du vin à la consécration, ni la foi en l'eucharistie. Le dernier chapitre résout quatre questions, dont la première seule présente quelque intérêt: le Christ a-t-il, dans la dernière cène, mangé son propre corps et bu son sang? La réponse est pleinement affirmative et justifiée.

Nous ne détaillerons pas l'analyse du traité parce qu'une analyse détaillée ne serait possible qu'au prix d'un travail approfondi, forcément long, et par suite, ici, hors de place. Terminons donc en reconnaissant à la publication du P. ʿAbdallah tous les traits d'une bonne édition critique. Introduction concise, disant ce qu'il importait de dire, et seulement cela; texte sagacement établi d'après un original de lecture malaisée et passablement fautif; traduction, suppléant discrètement aux insuffisances du texte, et l'éclaircissant opportunément; index analytique détaillé, avec renvois aux différentes sections du traité.

Pour mettre en pleine valeur le traité touchant l'eucharistie publié par le P. ʿAbdallah, il convient de l'intégrer dans le magistral article du P. Jugie, *Monophysite (Eglise Copte)*, DTC, t. X, p. 2251-, et surtout dans les sections III-VI de cette étude. Inversement, la connaissance du document nouveau aurait heureusement permis au P. Jugie de nuancer encore davantage ses tableaux. Si nous avions pu connaître le travail en temps opportun, nous aurions eu également soin, pour mieux situer les conceptions théologiques de notre auteur, de mettre à profit l'ample étude due à la singulière compétence du R.P.G. Giamberardini, *Orientamenti teologici della Chiesa Copta*, *Antonianum*, XLVII (1972), p. 213-294 (surtout p. 266-272).

Limitons-nous, nous-même, à noter, dans la mesure où nous avons réussi à comprendre, les questions auxquelles l'auteur s'est complu à donner son attention et une réponse plus personnelle. Quel est l'effet propre de la consécration sacramentelle? Consiste-t-il en une « réelle » conversion du pain et du vin au corps et au sang divins? Ou en une sorte d'impanation par laquelle le pain et le vin deviennent ce corps et ce sang? Est-ce par toute sa personne ou par sa seule nature divine que le Christ s'unit au pain et au vin, comme elle resta unie à son corps et à son sang entre sa mort et sa résurrection? Pourquoi Jésus a-t-il voulu que ce fût du vin, et non de l'eau, à être consacré en son sang? Pourquoi nous donne-t-il son corps et son sang séparément? Quelles sont les multiples abstentions et observances auxquelles doit s'assujettir le communiant, tant après qu'avant la communion?

Le manuscrit qui conserve ce traité, le Vatican arabe 123, a un aspect informe et son écriture est loin d'être celle d'un copiste et calligraphe de métier. Pour s'en convaincre, il suffit d'un coup d'œil aux huit photogravures que présente l'édition du P. ʿAbdallah. Au reste, un colophon avertit le lecteur bénévole que c'est de la main même du pauvre et misérable auteur que le manuscrit, très probablement demeuré unique, fut exécuté. Dans le titre du traité, il est déclaré en outre que, non seulement le manuscrit a été exécuté, mais l'ouvrage composé, « fait », pendant le mois de bašans, neuviè-

me de l'année 1112 des martyrs (26 avril – 25 mai 1396 de l'ère chrétienne) dans le monastère de S. Antoine, le célèbre monastère de ce nom, encore existant, et situé tout au nord de la région de l'Egypte dite Désert Arabique ou Oriental.

Il se pourrait bien, — c'était l'opinion de Georges Levi Della Vida, — que le manuscrit, incorporé dans la suite à la Bibliothèque Vaticane, fut apporté à Florence par Anbâ André, l'abbé du monastère susdit, qui, après avoir, comme mandataire du patriarche copte, Jean XI (1414-1441), pris part, en 1441 et 1442, aux conférences de l'union, reçut et accepta officiellement le décret relatif à l'Eglise Copte, ou, pour parler comme le fait constamment le document romain, « Jacobine ». Il est intéressant, à ce propos, de noter que l'auteur de notre traité (fol. 1 v°, 7-8) appelle lui-même son Eglise du nom de « Religion jacobitique ». Aujourd'hui, non sans paradoxe, pour distinguer la partie de l'Eglise copte restée dissidente de sa partie revenue à l'unité catholique, ce qu'au XIIIe siècle l'auteur n'avait pas à faire, nous avons coutume de caractériser la première du nom d'orthodoxe.

Tout ne se présente pas, dans le traité, comme l'expression des idées et conceptions propres de l'auteur. Les citations y sont nombreuses et amples. Elles proviennent, plus ou moins immédiatement et littéralement, des écrits mêmes d'un certain nombre de Pères et autres écrivains ecclésiastiques de langue grecque; et sans intermédiaire, naturellement, de quelques auteurs plus récents de langue arabe. Si nous comprenons bien, la « partie » VII serait presque entièrement empruntée à un opuscule de Ibn al-'Assâl Ibrâhîm, intitulé *Les civilités ecclésiastiques*.

Au sujet des emprunts de la première catégorie, faisons ces quelques observations, par manière de collaboration avec le P. 'Abdallah, qui regrette que le manque des oeuvres originales (disponibles « in loco ») l'ait empêché de contrôler les textes cités.

A en juger par l'analyse que fait C. de Clercq, du c. 53 des Pandectes de Nicon, la « partie » VIII du traité qui nous occupe, n'emprunte rien, malgré son titre, aux dites Pandectes. Tout ce qu'elle contient, proviendrait, plus ou moins directement, des *Questions et réponses* d'Anastase le Sinaïte (ob. c. 700). Il est vrai: l'analyse de C. de Clercq ne concerne que la recension grecque primitive des Pandectes; et il est fort possible que la recension arabe (XIIIe s.), ait compris de larges extraits de l'ouvrage d'Anastase. A notre tour d'exprimer le regret que, faute de documents, il ne nous soit pas possible de résoudre ce petit problème. Qui est le saint Marcien dont un ouvrage, non intitulé, a également fourni un extrait (fol. 15 v° - 16 r°)? A notre avis, il ne peut être autre que le moine et abbé Palestinien (410-23.XI.492) au sujet duquel nous renseigne Cyrille de Scythopolis (TU, 49, 2, p. 49, 8-13; 66, 23-67, 19; 111, 24-112, 17; 115, 12-15; 205, 24-26; 237, 14-21; 239, 1-2). Il serait l'auteur d'ouvrages dogmatiques et ascétiques, dont ne se sont conservés, en grec et en syriaque, que des titres et des fragments. Notamment dans le florilège dit *Florilegium Edessenum* (B. ALTANER-A. STUIBER, *Patrologie*, 7e éd., 1966, 85, 8, p. 236). Si l'identification que nous proposons s'avérait, les débris de l'héritage laissé par Marcien s'enrichiraient d'une pièce. Il est malheureusement impossible de déterminer dans le texte du traité l'endroit où finit la citation, et où reprend l'exposé de notre auteur.

Le texte de la lettre de saint Isidore de Péluse (ob. c. 435 vel 449) au diacre Nilamôn (lib. III, ep. 364, PG, 78, p. 1017 AB), librement traduite par notre auteur, mais citée à peu près en entier, présente dans la traduction du P. 'Abdallah, cette phrase: « I peccatori che hanno l'ardire di accostarsi ai misteri divini, secondo quello che ha scritto Zosimo » . . . Elle suscite, à son tour, ces quelques observations. D'une part, pour rester fidèle au texte arabe, au lieu de « Zosimo », il aurait fallu écrire: « Zosima », équivalent de l'arabe « Ḏosimâs » (p. 37, 1.13) et du grec Ζωσιμᾶς, comme à « Zosimo », devraient correspondre « Ḏosimôs » ou « Ḏosimos », et Ζώσιμος. D'autre part, c'est bien cette dernière leçon que présente le texte grec original de la lettre et, de ce fait, le P. 'Abdallah a raison d'écrire: « Zosimo ». Mais il y a plus et mieux. Notre auteur a commis la grosse méprise, que reproduit l'extrait, de prendre le Zôsimos de la lettre d'Isidore pour l'auteur d'un salutaire propos, alors qu'il était un presbytre de l'Eglise de Péluse, dont Isidore n'avait que du mal à dire, et que Nilamôn lui avait dénoncé comme un profanateur des saints mystères. Au lieu de lire: « selon ce que tu m'as écrit de Zôsimos », l'auteur a lu: « selon ce qu'écrit Zôsimâs ».

Nous serions fort embarrassé de dire qui était Euthyme l'Illuminateur, « al-munîr », dont il est rapporté qu'il avait reçu la grâce « de voir les actions de l'âme à travers les apparences du corps ». En fait, cet Euthyme est le célèbre et saint moine, surnommé le Grand, qui mourut en 473 higoumène de la Grande Laure, et c'est de sa Vie, écrite par Cyrille de Scythopolis, qu'est tiré le passage reproduit dans le traité, p. [42], l. 9 – [43], l. 5. Mais, dans cette Vie, au lieu

d'être dit « l'Illuminateur », Euthyme est appelé l'« Illuminé », ὁ μέγας καὶ πεφωτισμένος Εὐθύμιος, en hommage, évidemment, au charisme dont il jouissait, de la pénétration des consciences. Rien ne prouve toutefois que la méprise soit due à notre auteur. Probablement, se servit-il d'une version arabe de la Vie, — il en existait certainement une, publiée dans *Al-Mašriq*, XII (1909) —, dans laquelle se rencontrait déjà le contresens.

Dans la première ligne de la petite histoire concernant la femme qui, en punition pour s'être abstenue pendant cinq semaines de la communion, avait pu être métamorphosée magiquement en un cheval, mais avait été « guérie » par saint Macaire l'Egyptien, le P. 'Abdallah note qu'entre les mots « maṣḥaf » et « 'an-Maqârîos », se voient encore quelques lettres, dont quatre suffisamment lisibles: « lw sw », mais ces lettres, ajoute-t-il, « in questa forma non hanno senso ». Nous ne sommes pas de son avis. Le récit dont il s'agit, étant certainement tiré du c. XVII de l'*Histoire Lausiaque* (éd. BUTLER, t. II, p. 44-46; LUCOT, p. 111-113), il est tout naturel de reconnaître dans les quatre lettres susdites, les quatre premières lettres du nom « Lawsôs », Λαῦσος, qui était celui du haut personnage auquel Palladios dédiait son *Histoire*. Nous lisons donc ainsi la ligne en question: « Et il a été écrit dans le livre à Lausos au sujet de Macaire le Grand, et au sujet de la femme » ... Mais ici, il nous faut encore chicaner aimablement le P. 'Abdallah. Il poursuit: « (di quella donna) che divenne cavallo per strigoneria ». A notre avis, au lieu de « cavallo », il fallait écrire, plus correctement, « cavalla ». Le mot arabe « faras », il est vrai, est de l'un ou de l'autre genre, et se traduira tantôt par « cavallo », tantôt par « cavalla »; ou, comme nom masculin, s'entendra du cheval « communément », c'est-à-dire sans distinction de sexes. Mais il n'en est pas de même du mot φοράς de l'original grec, qui est exclusivement de genre féminin, et ne désigne que la jument, la « cavalla ». Minutie, mais détail qu'un travail d'érudition et de précision ne peut pas dédaigner, et qui, ici, est au surplus exigé par son contexte. N'aggravons pas l'infortune de la pauvre femme.

Les quelques défauts que nous reconnaissions plus haut dans la rédaction du traité, n'empêchent aucunement qu'il soit un document de réelle importance et intérêt, un témoignage éloquent de la conception que se faisait l'Eglise Copte, de la nature et de la digne pratique du sacrement de l'eucharistie; le produit, dirions-nous, d'un terroir spirituel, ethnique et religieux.

Jean Michel HANSSENS S. I.

RECENSIONES

Patristica et Theologica

Prot. Nikolaj AFANAS'EV, *Церковь Духа Святого*, YMCA-PRESS, Paris 1971, IX + 332 Seiten.

Dieses Buch, "Die Kirche des Heiligen Geistes", das Lebenswerk von Erzpriester Nikolaj Afana'ev, ist von A. K. Firillas nach dem Tode des Verfassers herausgegeben worden. Vater Afanas'ev starb Sonntag den 4. Dezember 1966.

Beigegeben sind die von A. benutzte Bibliographie, ein Verzeichnis der Schriftzitate, der altchristlichen Literatur, ein Sachverzeichnis, ein Verzeichnis von Artikeln, die nach dem Tode A.s erschienen sind, ein Verzeichnis von geplanten Übersetzungen und der Veröffentlichung unedierter Schriften (z. B. über den Ursprung der Konzilien, über die christliche Ehe), eine Angabe der Themen, über die A. seine Vorlesungen gehalten hat, ein Hinweis auf die Listen der von A. veröffentlichten Bücher und Schriften (z. B. in *Irénikon* 1967, Nr. 2, S. 297-300), und schließlich die Aufzählung von 5 Aufsätzen, die dem Gedächtnis des Verstorbenen gewidmet sind. Schade, daß bei dieser Aufzählung unser in Freundschaft dem Verewigten verfaßter Beitrag fehlt: *Ekklesiologischer Dialog mit Erzpriester Nikolaj Afanas'ev* † (*Or. Chr. Per.* 33 (1967), S. 380-403).

Zu Dank sind wir der Witwe von Vater Afanas'ev, Mariamna Afanas'eva, verpflichtet für ihre wertvolle Einführung: "Wie das Buch 'Die Kirche des Heiligen Geistes' allmählich entstanden ist" (S. I-IX). Dieser Überblick enthält anfschlußreiche biographische Angaben, zeigt vorübergehende Einflüsse auf A. (von Seiten eines Nietzsche, Rozanov, Merežkovskij, Solov'ev und A. Blok, Kant und dann der Theosophie, wie die ausschlaggebende Begegnung mit Vater Sergij Bulgakov — bereits in den Jahren, da er in Belgrad die theologische Fakultät besuchte und dann Unterricht erteilte. Schon vor seiner Übersiedelung nach Paris im Jahre 1930 war er seinen Lehrern Bulgakov und A. P. Dobroklonskij und seinen späteren Kollegen am Orthodoxen Theologischen Institut des hl. Sergius, V. V. Zen'kovskij und Archimandrit Kiprian (Kern) eng verbunden. 1930 hielt A. am Institut seine ersten Vorlesungen über Kirchenrecht und dozierte Griechisch. Unter dem Einfluß Bulgakovs, seines geist-

lichen Vaters und älteren Kollegen, wandte sich A. immer mehr dogmatischen Fragen zu. Er erkannte die zentrale Bedeutung von Kirche und Eucharistie und gelangte so zur Idee der "eucharistischen Ekklesiologie", zur Zentralidee seines Schaffens, die nicht nur in der russischen und nicht-russischen Orthodoxie Beachtung und auch Kritik gefunden hat, sondern auch in der katholischen Kirche (u. a. auf dem Vaticanum II). Zum Priester wurde A. am 26.12.1939/8.1.1940 geweiht. Es folgte eine Periode der Seelsorgstätigkeit in Südfrankreich und Nordafrika. Erst 1947 kehrte Vater A. wieder ans Institut nach Paris zurück, wo er seine nun, 1971, im Druck vorliegende Doktordissertation im Jahre 1950 verteidigte.

Von besonderem Interesse sind einige Andeutungen in der Einführung: A. hielt im Seminar von Vater Sergij (Bulgakov) einen Vortrag des Titels: "Zwei Ideen von der allgemeinen Kirche", "der, seltsamerweise, von Seiten des geliebten älteren Kollegen eine gewisse Kritik erfährt" (S. IV). M. Afanas'eva meint: "Lag der Grund zu diesem Mißverständnis nicht darin, daß N.N. [= Nikolaj Nikolaevič Afanas'ev] kein Sophiologe war, obschon er die Lehre von Vater Sergij sehr hochschätzte als 'großangelegten Versuch einer Erklärung des Bösen unter Voraussetzung [russisch: "на путях", d. h. "auf den Wegen"] des Monismus'? Die Verurteilung der Sophiologie von Seiten Moskaus empfand er als sein persönliches Drama und als kirchliche Tragödie" (IV). In der Tat fehlt in der "eucharistischen Ekklesiologie" von Vater Afanas'ev, die sich auf historische, patristische und theologische Argumente stützt, jede Spur der Sophialehre.

Interessant sind auch die Bemerkungen zum Übergang A.s von einer Auffassung der kirchlichen Sobornost' im Sinne Bulgakovs (und wir fügen hinzu: auch im Sinne Chomjakovs, der in A.s Bibliographie nicht genannt wird) zu einem neuen Ausdruck der Sobornost'-Idee als Lehre von der Rezeption [der Konzilsbeschlüsse], so daß nunmehr die Idee vom "königlichen Priestertum" und der Ideenzyklus der "eucharistischen Ekklesiologie" vorherrschen.

Die Einführung informiert nicht zuletzt darüber, was von der nun im Druck vorliegenden Doktordissertation, zum Teil oder in anderer Version, bereits erschienen ist und was nicht. Das nun vorliegende Buch bringt die Dissertation in zweiter, ergänzter Version. Ein Exkurs über "Die eine Eucharistische Versammlung der alten Kirche" soll später veröffentlicht werden. Der zweite Hauptteil ist unvollendet geblieben. Das Vorwort zur zweiten Version (S. 1-8) enthält in Umarbeitung die bei der Verteidigung gehaltene Rede (IX).

Die Dissertation umfaßt 8 Kapitel mit folgenden Titeln: I. Das königliche Priestertum. II. Die Aufstellung der Laien. III. Der Dienst der Laien (als Volk Gottes, als priesterliche Handlung in der Kirche, auf dem Gebiet des priesterlichen Tuns, der kirchlichen Leitung, des Lehrens). IV. Dienstleistung (nach Art verschieden: Apostel, Evangelist, Prophet, Lehrer). V. "Vorsteher im Herrn" (der Vorsteher, Bischöfe-Priester der neutestamentlichen Schriften, Ursprung und Sinn beider Ausdrücke; Wohltätigkeit). VI. "Der Darbringer der Danksagung" (in diesem Kapitel wird das Entstehen des bischöflich-priesterlichen Dienstes, das der sieben Diakone zu Jerusalem und das Zeugnis der alten Kirche über diese Dienste behandelt, ebenso das Thema: Einsetzung und Absetzung des ältesten Priesters). VII. Bischof (der Bischof als Nachfolger des ältesten Priesters, der hohepriesterliche Dienst des Bischofs, Änderungen im kirchlichen Leben, die hervorgerufen wurden durch Verwandlung des ältesten Priesters in einen Bischof, die apostolische Sukzession). VIII. Die Macht der Liebe.

Wie aus diesen Titeln und Untertiteln ersichtlich ist, entwickelt A. in seiner Dissertation seine Ideen über den Ursprung der Dienste in der alten Kirche, was aber (insbesondere der behauptete Übergang des ältesten Priesters zum Bischof) unseres Erachtens weithin hypothetisch und problematisch bleibt (vgl. S. 208 ff.). Wir haben uns in zahlreichen Artikeln mit den Zentralideen A.s auseinandergesetzt: u. a. mit der "eucharistischen Ekklesiologie" in *Zeitschrift für katholische Theologie* 77 (1955), S. 257-300, mit seiner Lehre vom Dienst der Laien in der Kirche in *Ostkirchliche Studien* 5 (1956), S. 243-284, mit seiner Idee vom Primat in der Kirche in *Or. Chr. Per.* 31 (1965), S. 21-52 und 277-294.

Grundlegend sind zwei Behauptungen Afanas'evs: 1. "Entweder universale oder eucharistische Ekklesiologie". Unsere Stellungnahme lautet: "beides", "sowohl als auch". 2. "In der Kirche gibt es kein Recht" (siehe u. a. in der Einleitung, S. II, im Vorwort S. 6, im Text S. 292). Vielleicht würde uns Vater Afanas'ev doch beipflichten, wenn wir ihm zugeben, daß man zwar göttliches oder kirchliches Recht nicht einfachhin mit weltlichem oder profanem Recht verwechseln darf, daß aber andererseits das göttliche oder kirchliche Recht wahres Recht ist, das eben auf Willen und Einsetzung Gottes durch Jesus Christus zurückgeht. Konnte Unser Herr klarer den inneren Zusammenhang von Gesetz und Liebe ausdrücken als dadurch, daß er auf die Frage, "welches das größte Gebot im Gesetze" sei, die Antwort durch Hinweis auf das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe gab (Mt. 22, 35-40) und dadurch bekräftigte, was bereits im Alten Testamente galt (Lk. 10, 25 ff. Dt. 6,5; Lev. 19,18)? Hat er nicht außerdem am Vorabend seines Leidens gesagt: "Wenn ihr mich liebt, so haltet meine Gebote" (Joh. 14,15); "Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt" (Joh. 14,21)? Es besteht also keine Unvereinbarkeit von Gnade, Kirche, Liebe einerseits, Recht, Geboten, Gesetz andererseits.

Meinen eingangs erwähnten Nachruf auf Vater Afanas'ev beschließe ich (a.a.O., S. 403) mit dem Hinweis auf jenen Spruch des hl. Irenäus von Lyon ("Wo die Kirche, da ist der Hl. Geist."), der als Motto auf dem Titelblatt des vorliegenden Werkes steht.

B. SCHULTZE S. J.

HÉSYCHIUS de Jérusalem, BASILE de Séleucie, JEAN de Béryte, PSEUDO-CHRYSOSTOME, LÉONCE de Constantinople, *Homélies pascales*. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index de Michel AUBINEAU (= *Sources chrétiennes*, n. 187). Paris 1972, 543 p.

Des sept homélies publiées ici deux appartiennent à Hésychius et deux à Léonce. Toutes sont brèves; leurs textes avec traductions occupent ensemble 62 pages. Ajoutez à cela 72 pages consacrées aux différents index, et l'on se rendra compte avec quelle ampleur le P. Aubineau a conçu l'introduction et le commentaire de chacune de ces homélies. Les auteurs de celles-ci n'étant pas des plus connus, il était utile de les situer ou de les faire connaître mieux, comme Jean de Béryte et Léonce de Constantinople, tous du 5e ou 6e siècle mais de pays différents. La présentation des manuscrits employés est minutieuse, la traduction coulante sans être trop libre, le commentaire surabondant. Chacune des homélies est bien située et son sujet défini avec exactitude. On peut remarquer que les orateurs ne cherchent pas avant tout à scruter le mystère de la résurrection du Christ, mais s'adressent parmi leurs auditeurs directement aux nouveaux baptisés qui donc, à cette époque, dans ces différentes églises, étaient encore des adultes. En somme, notes très riches au point de vue doctrinal, linguistique, littéraire et bibliographique. Au sujet de la formule de doxologie trinitaire en μετὰ ... σὺν ... (p. 337, note 43) on aurait pu ajouter une référence au livre de J. Jungmann, Die Stellung Christi im liturgischen Gebet. A côté de la connaissance encyclopédique très large de l'éditeur et de son esprit critique aiguisé, relevons ce trait particulier: il se dit, en effet, appartenir au groupe des chasseurs, avides de découvrir des témoins nouveaux de textes rares ou inédits; on passe, dit-il, de longues heures à cette chasse! Ajoutons qu'il en partage le profit avec tous ses lecteurs.

A. RAES, S. J.

Corrado M. BERTI, O. S. M., *Preghiera eucaristica penitenziale nella luce biblica e patristica*, Con prefazione di S. E. Mons. Fiorenzo ANGELINI, (= *Scripta Pont. Facultatis Theologicae « Marianum »* 28), Edizioni « Marianum », Roma 1971, pag. 63.

Sulla persona e l'attività, specialmente liturgica, dell'Autore il quale è anche, da molti anni, confessore dei malati negli Ospedali di Roma, riferisce, nella sua prefazione, il Vescovo Delegato del Card. Vicario per gli Ospedali e le case di Cura di Roma.

Il Padre Berti ha elaborato 10 progetti di Preghiera eucaristica di cui 9 già sono stati pubblicati su diverse riviste. Il decimo (nell'elenco a pag. 7 num. 6) è quello di cui ci occupiamo qui. Nell'Introduzione l'Autore racconta come questa Preghiera eucaristica è nata: non è stata scritta a tavolino, ma redatta a letto, durante una grave malattia, nell'Ospedale di S. Camillo, frutto di studio, si, ma anche dell'apostolato. « È stata composta di getto in latino » (pag. 9). Se ne trova il testo, accompagnato con una traduzione italiana, nelle pagine 38-63. Pure nell'introduzione, il lettore viene informato sulle fonti del presente progetto di « Canon paenitentialis » (10 segg.): il Magistero ecclesiale e la Bibbia, testi liturgici, i Santi Padri, sia dell'Oriente che dell'Occidente, specialmente S. Agostino (pag. 24-30), i Santi Dottori della Chiesa. I rinvii alle fonti si trovano a piè delle pagine del testo. La dottrina patristica sul peccato (originale, lieve, grave), sulle mancanze contro i fratelli, e le varie specie di penitenza, è sintetizzata nelle pagine 12 sino a 21. Seguono delle conclusioni pratiche che ne derivano (pag. 21-24), delle informazioni sulla struttura e la dottrina del presente abbozzo (pag. 30-32), e prospettive per il futuro (pag. 32-35).

In generale, la dottrina esposta dall'Autore è molto soda, i consigli pratici che riguardano eventuali progetti di riforma in materia penitenziale sono dogmaticamente e tradizionalmente ben fondati e moderati. Dove si tratta di intuizioni personali cui mancano ancora le basi rivelate esplicite, B. stesso mette in guardia (pag. 31, nota 12 e la nota a piè delle pagine 40-41). L'Autore propone il suo abbozzo solamente con l'intenzione di fornire qualche ispirazione alle autorità competenti nel caso che volessero approvare un Canone eucaristico per il tempo quaresimale, le vigilie, per la Messa « pro remissione peccatorum » o per circostanze analoghe (pag. 7; 35). Il presente Canone è ricco di idee suggestive e varrebbe la pena farne l'oggetto di meditazione. L'una o l'altra piccola osservazione: Perché, nelle pagine 49 e 59, non si fa menzione, tra i penitenti, della Maddalena? Forse nelle pagine 39-41 i trasformisti cattolici non sarebbero contenti di alcune formulazioni.

B. SCHULTZE S. J.

Henri CROUZEL, *Bibliographie critique d'Origène*, Publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique de France, MCMLXXI, Steenbrugis, in Abbatia Sancti Petri (= *Instrumenta Patristica* VIII, Martinus Nijhoff, Hagae Comitis), 685 S.

P. Henri Crouzel S. J. legt uns die erste kritische Gesamtbibliographie vor, die einen der größten oder sogar den größten Exegeten des christlichen Altertums zum Gegenstand hat: Origenes, dessen Bedeutung für die Theologie, die Exegese und Spiritualität der Patristik und Theologie in Ost und West kaum überschätzt werden kann.

Crouzel beabsichtigt mit seiner Veröffentlichung das Studium des großen Alexandriners zu erleichtern und den Weg bis zu den

Quellen bei Origenes selbst freizulegen, über Origenisten und Antiorigenisten hinaus.

In seiner Einleitung erklärt C. genau, welche Grenzen er sich gesteckt und was er berücksichtigt hat und was nicht (berücksichtigt wurden z. B. auch die Origenes fälschlich beigelegten Schriften, solange der wahre Verfasser noch nicht festgestellt worden ist) (S. 9-10). Nicht nur gedruckte Bücher und Artikel sind verarbeitet worden, sondern auch zahlreiche ungedruckte Doktordissertationen. Im allgemeinen hat C. persönlich die in folgenden Sprachen verfaßten Schriften kontrolliert: Deutsch, Englisch, Spanisch, Französisch, Alt- und Neugriechisch, Italienisch, Lateinisch, Holländisch und Portugiesisch; für das Russische hatte er drei Mitarbeiter.

Vorausgeschickt wird ein Verzeichnis der Abkürzungen und Sigel (für die benutzten Zeitschriften und Sammlungen). Es folgt eine (nicht erschöpfende) Aufzählung jener Autoren des Altertums und Mittelalters, die sich mit Origenes befaßt haben (S. 43-76). Der Hauptteil des Werkes besteht aus der Bibliographie von 1468 bis 1969 (S. 77-576). Zu jedem Jahr werden die Autoren alphabetisch aufgezählt; die anonymen Schriften stehen am Ende. In seinem Anhang gibt C. Auskunft über die Werke des Origenes in ihren verschiedenen Ausgaben (577-584). Schon in der Einleitung hat C. darauf hingewiesen, daß die Berliner Ausgabe die von Migne nicht gänzlich überholt hat (S. 7). Die Namen der Autoren, die sich mit Origenes befaßt haben, stehen auf S. 585-607, ein Verzeichnis der Anonymen steht auf S. 608. Den Abschluß bildet ein (ebenfalls alphabetisch geordnetes) Sach-Verzeichnis (609-614; 614-684).

Crouzel hat sich nicht abschrecken lassen durch die gewaltigen Schwierigkeiten des Suchens in den verschiedensten Bibliotheken Europas (S. 12), der Mühe einer Klein- und Präzisionsarbeit, der gewaltigen Anstrengung, alles Material zu erreichen. Er hat dem Origenes-Forscher ein Werkzeug gereicht, das klar ist, einfach in seiner Anordnung und handlich.

Nicht zu jeder aufgeführten Schrift gibt C. ein Urteil ab, sondern er tut dies mit einer gewissen Freiheit (S. 10). Obschon diesen Urteilen eine gewisse subjektive Note eigen ist, hat C., als einer der ersten Origenes-Fachmänner unserer Tage, das Recht dazu. Er gehört nämlich, neben Harnack, E. Klostermann, Bardy und Daniélou zu jenen Autoren, die die meisten Titel von Veröffentlichungen über Origenes aufzuweisen haben.

Zum umfassenden Werk von E. von Ivánka, *Plato christianus* (S. 539), bringt C. eine einzige Rezension. Wir weisen auf zwei weitere hin: die von Chr. N. Boukes, in der neuen orthodoxen patristischen Zeitschrift *Κληρονομία* 1 (1969), S. 155-164; und die des Rezensenten in *Orientalia Christiana Periodica* 32 (1966), S. 279-284.

C. hat in seiner Einleitung, durch ein Zitat aus H. U. von Balthasar, hingewiesen auf den in der Kirche und Theologie — oft anonym — alles durchdringenden Einfluß des Origenes.

Hier entsteht die Frage, wieweit sich dieser Einfluß im Verlauf der Jahrhunderte in der orthodoxen, griechisch-byzantinisch-slavischen Theologie bemerkbar macht. Es würde sich lohnen, dies Thema genauer zu untersuchen. Nach gewissen Stichproben jedoch könnte ein Ergebnis recht negativ ausfallen. So findet sich beispielsweise der Name des Origenes in den Namensverzeichnissen des 5-bändigen Standardwerkes von M. Jugie, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, Paris 1926-1935, usw. äußerst selten und mehrmals in belanglosem Zusammenhang. Beachtlich sind dabei zwei Lehrpunkte. Beidemal wird die katholische Lehre wegen ihrer angeblichen Ähnlichkeit mit der des Origenes abgelehnt: 1. Man verwechselt die origenistische Lehre von der Apokatastasis mit der katholischen vom Fegfeuer oder vom jenseitigen Reinigungsort. (Siehe darüber Jugie, a.a.O., Band IV, Paris 1931, S. 40-41, Anm. 3; oder unsere Untersuchung *Maksim Grek als Theologe*, Rom 1963, S. 119, 302, 303, 309, 347, 353). 2. Man vermutet eine Identität zwischen der Frage des Origenes und seiner Antwort, ob Joh. 1,3 ("Durch dieses (das Wort) ist alles geworden, und ohne es ward nichts von allem, was geworden ist"), auch auf den Hl. Geist Anwendung finde, und der katholischen Glaubenslehre vom Ausgang des Geistes aus Vater und Sohn oder aus dem Vater durch den Sohn (darüber M. Jugie, *De processione Spiritus Sancti ex fontibus revelationis et secundum Orientales dissidentes*, Rom 1936, S. 99-101. Origenes, *Johanneskommentar*, PG 14, 128-129).

Während der russische Philosoph Nikolaj Berdjaev unter den geistigen Ahnen seiner Philosophie auch Origenes aufzahlt (am Ende der Einleitung von "*Filosofija svobodnago ducha* [fr. *Esprit et liberté*]), macht Erzpriester G. Florovskij den Symbolismus oder Allegorismus des Philon und Origenes verantwortlich für den vermeintlichen oder wirklichen Irrealismus oder "Illusionismus" Solovievs (*Puti russkago bogoslovija*, Paris 1937, S. 318). Beim großen byzantinischen Theologen Gregorios Palamas finden sich Hinweise auf Origenes außerordentlich selten, und dann gewöhnlich mit Reserve.

Es war menschlicherweise unvermeidlich, daß gelegentlich auch Versehen oder Druckfehler unterlaufen sind. Das eine oder andere Beispiel: Der auf S. 451 und 592, Kol. 2 genannte Autor heißt Garofalo; der griechische Theologe auf S. 491 unten heißt nicht Χρηστός, sondern Χρηστοῦ, daher muß es auf S. 589, Kol. 1 heißen "Chrestou" oder unter Berücksichtigung des Itazismus, "Christou". Auf S. 277 unten lies (im deutschen Titel) *Erklärung der Samuel- und Königsbücher*; auf S. 307 Mitte lies im Titel der Veröffentlichung von E. Klostermann: "in dankbarer Verehrung".

Man hat in Zweifel gezogen, ob eine Origenes-Bibliographie nützlich sein könnte (Einleitung, S. 7, zu Anfang). Dieser Zweifel besteht unseres Erachtens nicht zu Recht. Die Benutzer der nun vorliegenden Bibliographie werden dem Verfasser für seine Arbeit und Mühe dankbar sein.

B. SCHULTZE S. J.

Gregorios PALAMAS, *Συγγράμματα*, Τόμος Γ', *'Αντιρρητικοὶ πρὸς 'Ακίνδυνον*. Προλογίζει Π. Χρηστοῦ, ἐκδίδουν Λ. Κοντογιάννης, Β. Φανουργάκης, Thessaloniki 1970, 533 Seiten.

Von den geplanten 6 Bänden der Gesamtausgabe der Werke des bedeutenden byzantinischen Theologen Gregorios Palamas lie-

gen nun 3 Bände vor. Der dritte Band bringt die bisher unedierten 7 Abhandlungen des Palamas gegen Akindynos, einen seiner hauptsächlichen Gegner. (Vgl. die Besprechungen von Band I [1962] in *Or. Chr. Per.* 31 (1965), S. 414-419, und von Band II [1966] ebenda 35 (1969), S. 265-268).

Mitarbeiter an diesem Bande sind L. Kontogiannes und V. Phanourgakes, Assistent des Herausgebers P. K. Chrestou. Die beiden Mitarbeiter haben zusammen den Text kritisch herausgegeben. Eine Einführung dazu stammt von Phanourgakes, der zunächst über die benutzten Handschriften berichtet (35-37). In der Hauptsache werden 4 Handschriften zugrunde gelegt: 3 aus dem 15., eine aus dem 16. Jahrhundert; nur vom ersten Traktat liegt außerdem eine Handschrift aus dem 14. Jahrhundert vor. Die Editionsarbeit wurde dadurch erleichtert, daß es keine erheblichen Varianten gab.

Es werden 7 Abhandlungen des Palamas gegen Akindynos veröffentlicht, während M. Jugie vor Jahren meinte, Palamas habe 10 solcher Traktate verfaßt (*Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium* etc., Band I, Paris 1926, S. 437; *DTC* XI, 2 (1932), Kol. 1744) und bei Migne (PG 150, 807-828) würden nur die Titel der ersten 7 aufgeführt.

Besonders nützlich sind wieder die beigegebenen Tafeln der Schrift- und Väterstellen, liturgischer Texte, wichtiger Stichworte, der alten und neuen Autoren.

Über Akindynos (vgl. Palamaswerke, Band II, S. 26f.; V. Laurent, *Gregorios Akindynos*, *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Aufl., Band 4, Freiburg i. B. 1960, Kol. 1205; Jugie, *Theol. Dogm. Christ. Or.*, Band II, Paris 1933, S. 154ff.) und seine Parteigänger, Barlaam und die Prinzessin Eirene Eulogia Choumnaina, über das Entstehen der Streitschriften des Gregorios Palamas gegen Akindynos, über den Hauptinhalt der einzelnen Schriften berichtet Chrestou in einer ausgezeichneten Einführung (9-34), die sich um Objektivität bemüht, obschon alles von Gregorios Palamas her gesehen wird.

Der Einführung zufolge ist die umfangreiche Streitschrift des Palamas von Herbst 1342 bis zum Jahre 1344 erarbeitet worden (23-24). Der Umstand, daß Palamas zwar sehr oft auf die Schriften des Akindynos Bezug nimmt, nicht selten in unbestimmter und verallgemeinernder Weise, daß aber von ihm kaum etwas wörtlich oder selbst dem Sinne nach angeführt wird (vgl. 37 mit 18f.), hat die Herausgeber veranlaßt, auf Verweise auf die Schriften des Akindynos zu verzichten (37). Chrestou macht aufgrund dieser Tatsache die einleuchtende Hypothese, daß Palamas nur einen von seinen Freunden hergestellten Auszug der Schriften des Akindynos zur Hand hatte, da er sich in Gefangenschaft befand.

Chrestou stellt dann kurz zusammen, wie sich die Lehre des Akindynos von Palamas her gesehen ausnimmt (12ff.) und erklärt psychologisch, warum Palamas so heftig gegen Akindynos polemisiert: weil die Gegnerschaft des Akindynos ihm soviele Unannehmlichkeiten bereitete, weil er sich im Gefängnis befand und weil er seinen

vormaligen Schüler als Verräter ansah (16-17). Auf die Frage, wie und warum Akindynos zum Gegner des Palamas geworden ist, wird nicht eingegangen. Beachtlich ist der Umstand, daß Palamas von sich oft in der dritten Person schreibt. Chrestou meint, dies finde leicht eine Erklärung für die Zeit, da Palamas Gefahren drohen sah und sich deshalb verborgen halten mußte, später aber habe er dadurch andeuten wollen, daß er nicht in eigener Person schreibe, sondern die Kirche durch ihn (20-21). Chrestou hält den ersten Traktat für die beste Synthese der Anschauungen des Palamas und bemerkt mit Recht, daß es bei der Weitschweifigkeit der Traktate, die zu häufigen Wiederholungen Anlaß gibt, schwer fällt, das sicher vorhandene Neue in der Theologie des Führers der Palamiten herauszufinden. Gregorios Palamas selbst, von seinen Gegnern als Neuerer betrachtet, wollte kein Neuerer sein. Doch läßt sich nicht leugnen, daß er zumindest durch originelle Frage- und Problemstellungen in der Theologie des Ostens wie Westens außerordentlich anregend gewirkt hat.

Ursprünglich hatte Palamas gar nicht die Absicht, Theologie zu treiben; aber er tat es dann doch, um die Angriffe der "Gegner der Theophanien" abzuwehren (vgl. 17 und 206). Chrestou bedauert, daß Palamas dabei häufig zu polemisch wird, und stellt fest, daß Gregorios Palamas dort, wo er von der Polemik absieht, zu viel besseren Ergebnissen gelangt (19).

Zum Ertrag von Band 3 gehört insbesondere eine vertiefte Erkenntnis der Stellung des Palamas zu den heiligen Vätern und ein weiterer Einblick in seine Methode, die Väter zu zitieren. Die überwiegende Zahl der Väterzitate ist den Schriften des Athanasios entnommen, der drei großen Kappadokier, des Johannes Chrysostomos, des Kyrill von Alexandrien, des Bekenners Maximos (dieser steht an Zahl in diesem Band an erster Stelle) und des Johannes von Damaskus. Daneben aber beruft sich Palamas mit Nachdruck auch auf Stellen eines Pseudo-Justinos, eines Ps.-Athanasios und eines Ps.-Basileios. Zahlreich bleiben auch in diesem Bande noch die Verweise auf den Pseudo-Areopagiten. Zwar kann Chrestou feststellen, daß der Areopagite, ebenso wie Makarios, im Kampf gegen Akindynos seltener als früher ins Feld geführt wird – Palamas hatte inzwischen gemerkt, welche Probleme diese beiden Autoren aufrühren. Deshalb vergleicht Chrestou die Stellung des Areopagiten in den Traktaten gegen Akindynos mit der Nachhut (21). Gleichwohl wird der Pseudo-Areopagite immer noch häufiger angeführt als Athanasios und Kyrillos von Alexandrien (siehe das Verzeichnis der Väterstellen, S. 512ff.).

Nachgewirkt hat in der östlichen Theologie die polemische Stellungnahme des Palamas gegenüber den großen Philosophen des Altertums, Platon und Plotin mit den Neuplatonikern (21-22; 33ff.) (vgl. unsere Studie *Maksim Grek als Theologe*, Rom 1963). Chrestou bemerkt, daß Palamas über Aristoteles gänzlich schweigt (22). Origenes kommt in den 7 Traktaten — soweit wir die Zitate den Registern

entnehmen — nur ein einziges Mal vor (442, 8ff.), in Band I der Gesamtausgabe zweimal, in Band II fehlt er.

Ein tieferes Studium, erleichtert durch diese Ausgabe, verdienten unseres Erachtens in den vorliegenden Traktaten die Ausführungen des Palamas über die Teilhabe des Menschen an Gott (siehe die Angaben auf S. 27ff.; 32 u. a.), über das "unerschaffene Licht", das nach Palamas mit leiblichen Augen geschaut werden könne (30), über das Verhältnis des Taborlichtes zur Menschennatur Christi (14-15; 30-32) (vgl. hierüber Jugie, *Theol. Dogm. Christ. Or.*, Band II, S. 664-665). Es wäre nützlich gewesen, viel mehr Wichtiges, u. a. die von Chrestou als bezeichnend hervorgehobenen Stellen in das Sachverzeichnis (S. 518ff.) aufzunehmen, ebenso, was Akindynos betrifft, in bedeutsamen Fragepunkten auf die Ausführnngen der Herausgeber oder des Gregorios Palamas in Band I und II zu verweisen.

Noch eine Frage: War Akindynos wirklich Nominalist? Chrestou (13; 32) meint es, wie auch Meyendorff. Oder beruht dieses Urteil nicht auf einem Mißverstehen seiner Metaphysik und Terminologie?

Zur Ermöglichung einer volleren und gerechteren Beurteilung der palamitischen Kontroverse trägt die große, wissenschaftlich genaue, auch in diesem Band geleistete Arbeit bedeutend bei. Doch entsteht der Eindruck, daß Gregorios Palamas leider weithin an Akindynos vorbeiredet. Aber tut nicht Akindynos seinerseits das gleiche? Selbstverständlich müßte zur Beantwortung dieser Frage und Vervollständigung des Bildes auch das unedierte Schrifttum des Akindynos in kritischer Ausgabe vorliegen.

Dazu hat M. Candal bereits einige wichtige Vorarbeiten geleistet, die in den restlichen Bänden der Gesamtausgabe noch mehr Berücksichtigung finden könnten. Wir meinen die Veröffentlichung zweier inedierter griechischer Texte, die das Verhältnis von Gregorios Palamas und Gregorios Akindynos klären: *La Confesión de fe antipalamítica de Gregorio Acíndino, Or. Chr. Per.* 25 (1959), S. 215-264, und *Escrito de Pálamas desconocido* (*Su "Confesión de fe" refutada por Acíndino*), *Or. Chr. Per.* 29 (1963), S. 357-440. Nur auf das " Glaubensbekenntnis " des Palamas wird in Band II der Gesamtausgabe Bezug genommen (S. 16, Anm. 27; S. 26, Anm. 60; und S. 299).

B. SCHULTZE S. J.

John MEYENDORFF, *Marriage: An Orthodox Perspective*, St. Vladimir's Seminary Press, New York 1970, 104 S.

Im vorliegenden Büchlein bietet der bekannte russisch-orthodoxe Theologe, Erzpriester J. Meyendorff, eine synthetische Darstellung der Lehre von der Ehe in orthodoxer Sicht im Rahmen der angrenzenden Probleme. Da auch eine russische und französische Ausgabe existiert, wäre es von Nutzen, sie mit der englischen zu vergleichen, um die Auffassung des Verfassers vollkommener kennenzulernen.

Im Mittelpunkt der Untersuchung steht die Ehe als Sakrament. Das Thema selbst wird in 13 Kapiteln entfaltet: Judentum und Neues Testament; Urkirche und römisches Recht; Ehe als Sakrament oder "Geheimnis"; der (in den östlichen Liturgien übliche) Krönungsritus; aufeinander folgende Ehen; Voraussetzungen der Ehe; "Misch"-Ehen; Ehescheidung; Familie und Familienplanung; verheirateter Klerus; Ehe, Zölibat und Mönchsleben. In einem Anhang folgen Stellen über die Ehe aus dem Neuen Testament, der kirchlichen Überlieferung (besonders aus Chrysostomus, Klemens von Alexandrien und dem russischen Priester Alexander Elčaninov), aus dem östlichen Kirchenrecht (vor allem aus den Kanones des "Sechsten Ökumenischen Konzils", d.h. aus dem Quinisextum, das aber nur die Lage der griechischen, nicht der lateinischen Kirche berücksichtigte) und aus der östlichen liturgischen Tradition.

In dieser aktuellen, Studie findet auch der katholische Leser zahlreiche wahre und tiefe Gedanken über Ehe und Eucharistie (23 ff.), über die christliche Ehe (als Sakrament der Kirche, als Gemeinschaft der Gatten über den Tod hinaus in die Ewigkeit, als Weitergabe des Lebens von Mensch zu Mensch als Bild Gottes).

Aufs Ganze gesehen aber kann man feststellen, daß M., aus dem Bestreben, die orthodoxe Lehre als die am vollkommensten christliche hinzustellen, Unterschiede zwischen orthodoxer und katholischer Beurteilung konstruiert, wo im wesentlichen Einheit bei nur akzidenteller Verschiedenheit herrscht (z. B. bezüglich der Vereinbarkeit von Sakrament und Kontrakt oder Konsens in der christlichen Ehe). M. zufolge entsteht der Eindruck, als ob die katholische Glaubenslehre die Ehe ausschließlich als rechtlichen Kontrakt betrachte, aber kaum als Sakrament. Dagegen betonen wir, daß auch in der katholischen Kirche der Glaube an die Ehe als Sakrament, als Geheimnis Christi und der Kirche, ja das Ideal einer einzigen christlichen Ehe als eines vollkommneren Abbildes der Vereinigung von Christus und Kirche lebendig ist. Da M. das Ideal einer solch einzigen Ehe übersteigert (z. B. 16; 35; 61), hat er Schwierigkeiten, die Sakramentalität einer zweiten Ehe zuzugestehen, die nach Paulus (1 Kor. 7, 39: S. 69 unten) "im Herrn" möglich ist. Der Tendenz, die Ehe zu idealisieren, entspricht es, wenn im Kapitel über Ehe, Zölibat und Mönchsleben (56-60) die Wertung von Zölibat und Jungfräulichkeit zu kurz kommt. Dies geht u. a daraus hervor, daß er im Anhang der Schriftstellen gerade jene Stellen aus dem 1. Korintherbrief ausläßt, an denen Paulus sehr realistisch über die Ehe spricht, bzw. die Jungfräulichkeit der Ehe vorzieht: 1 Kor. 7, 1-9; 25-38. Uns scheint außerdem die Behauptung M.s bestreitbar, daß kein einziger Text des Neuen Testamentes (oder der Patristik), der die Ehe erwähnt, Nachkommenschaft als ihre Rechtfertigung oder ihr Ziel hinstelle (15; 48). Der von ihm angedeutete Text (1 Tim. 2, 15) wie auch noch klarer ein anderer desselben Briefes (5,14 im Zusammenhang) scheint uns dem zu widersprechen. Dazu kommt, daß in dieser Frage auch zu berücksichtigen wäre, was das Neue Testament klar voraussetzt, wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten bezeugt (vgl. z. B.

Lk. 1,25). Mißverständlich ist die Behauptung, die Sünde könne die Ehe zerstören (43). Man fragt sich nämlich, in welcher Ebene: in der rein natürlich-psychologischen, in der übernatürlichen des Sakraments, bezüglich der Unauflöslichkeit? In der Frage der Unauflöslichkeit der Ehe, des Spenders dieses Sakramentes (25ff.), der päpstlichen Enzyklika "Humanae vitae" (11-12; 49ff.) bleibt M., wenn man genauer zusieht, unentschieden. Bezüglich der "Geburtenkontrolle" verzichtet er auf eine objektive kirchliche Norm (S. 51). Da er in den Äußerungen der katholischen Lehre überwiegend Legalismus und Juridismus erblickt, verbaut er sich den Zugang zu einem inneren Verständnis des katholischen Standpunktes. Die genannte päpstliche Enzyklika — wenigstens *indirekt* (49f.) — auf die "Augustinische" Idee von der Sündhaftigkeit des Geschlechtlichen zurückzuführen, geht nicht an. Es fehlt eine präzise Darstellung der Lehre des hl. Augustinus von der Erbsünde, Begierlichkeit und Ehe. Die katholische Lehre unterscheidet sehr wohl zwischen Sünde, Sündhaftigkeit und Begierlichkeit: Etwas anderes ist das Geschlecht als solches, das einen eminent positiven menschlichen Wert darstellt; etwas anderes ist die geschlechtliche Begierlichkeit, die aus der Erbsünde stammt und zur Sünde führt — wie die herrschende Sex- und Porno-Welle überreich dokumentiert —, etwas anderes ist die freigewollte Sünde (vgl. das Tridentinum, Denzinger-Schönmetzer 1515).

Noch eine Bemerkung zum Kapitel über den verheirateten Klerus: Wenn für M. das Gesetz des Zölibates in der lateinischen Kirche "aufgezwungen" ist (59), warum gilt dann nicht das gleiche für die östliche kirchliche Gesetzgebung, die eine Wiederverheiratung des Priesters verbietet und vom Bischof Ehelosigkeit verlangt? M. sucht die östliche Praxis — wenn auch nicht gründlich — zu rechtfertigen und meint: "Die Möglichkeit einer Rückkehr zur alten kirchlichen Praxis und der Wahl von verheirateten Priestern zu Bischöfen hängt ab von der Entscheidung eines neuen ökumenischen Konzils der Orthodoxen Kirche, wenn es jemals zustande kommt" (55).

Realistisch urteilt M. über die Mischehen (40), über die Sorgen der Eltern (47 f.). Abgesehen von der Polemik ergibt sich eine weitgehende Übereinstimmung zwischen orthodoxer und katholischer Lehre über die Ehe.

B. Schultze S. J.

Demetrios L. Stathopoulos, *Aus der Theologie der Ostkirche, Das göttliche Licht* (*Τὸ θεῖον φῶς*), Athen 1971, 30 Seiten.

Der Verfasser dieses Schriftchens hat sich mit Liebe in die Lichttheologie der Hymnen des byzantinischen Mystikers Symeon, des Neuen Theologen (949-1022), versenkt.

Nach einer kurzen Vorbemerkung über die Bedeutung des Lichts in den Religionen, im Alten und Neuen Testament, betrachtet er die Lehre Symeons in fünffacher Sicht: das Wesen des göttlichen Lichtes, seine Namen und Formen, Sehnsucht nach dem Lichte und seinen Erscheinungen, drei Zustände des Menschen in Bezug auf das Licht (vor seinem Erscheinen, in seiner Gegenwart, nachher), und schließlich die Rolle des Lichtes im Diesseits und im Jenseits.

Der Titel läßt nicht vermuten, daß nur von Symeon die Rede ist. In der Vorbemerkung wäre daher ein Hinweis darauf angebracht gewesen, daß die Lichttheologie bei allen Mystikern des Ostens eine bedeutende Rolle spielt, man denke unter manchen anderen an Sergius von Radonež und Serafim von Sarov und nicht zuletzt an Gregorius Palamas, der ja die Lichttheologie Symeons weiter ausführt.

St. stützt sich auf die Ausgabe der Hymnen von Zagoraios, weil in den *Sources Chrétiennes* bei Abfassung seiner Schrift nur die ersten 15 Hymnen in neuer kritischer Ausgabe erschienen waren. Nun aber liegt auch der zweite Band in der gleichen Sammlung vor (neben Num. 156 auch Num. 174 [Paris 1971]; vgl. unsere Besprechung in *Or. Chr. Per.* 37 (1971), S. 506-507 und auch über Symeon *Das Gottesproblem in der Osttheologie*, Münster 1967, S. 16ff.).

Ein paar Bemerkungen: Man müßte noch genauer untersuchen, in welchem Sinne Symeon die Unmöglichkeit einer Wesenserkenntnis Gottes lehrt (S. 8); wie kann man über etwas sprechen, was *völlig* unsagbar ist? "Das Licht ist unfaßbar, und so kann nur der Intellekt es begreifen" (S. 8); wenn das Licht unfaßbar ist, so scheint, daß auch der Intellekt es nicht begreifen kann. — Wenn die Dreifaltigkeit nach Symeon ein einziges Licht ist (S. 9-10), entsteht die Frage, ob er damit sagen will, daß Gott nur wegen seiner Wirksamkeit Licht genannt wird oder auch in sich, in seiner Natur, seinem Wesen und seinen Personen, wie bereits im Symbolum Nicaenum der Logos, die Person des Logos "Licht vom Licht" genannt wird. (Vgl. 1 Joh. 1,5: "Gott ist Licht. In ihm ist keine Finsternis"). — Interessant ist die Frage Symeons: "Wie kann sich das göttliche Wesen überhaupt mit dem Stroh [der Kreatur] vermischen?" (S. 19). Oder der Satz: Gott ist "ein ganz ungeformtes und einfaches, unzusammengesetztes und unteilbares Licht" seiner "Natur nach, unerforscht zugleich und in unzugänglicher Weise zugänglich" (S. 20). Solche und ähnliche Formulierungen scheinen zu zeigen, daß Symeon in der Lehre über die Unerkennbarkeit des göttlichen Wesens und bezüglich der realen Unterscheidung zwischen Wesen und Energien noch "präpalamitisch" denkt und sich ausdrückt. — Zu S. 16, Zeile 1 mit Anm. 68: Uns scheint die Übersetzung von "βέλος" mit "Strahl" treffender zu sein. Im Deutschen versteht man besser das Bild vom Wasser-"Strahl", der aus der Quelle "schießt". — S. 24 wird auch die dem byzantinischen Mystiker charakteristische Lehre erwähnt, daß Gott im Jenseits nur von jenen geschaut werden kann, die ihn bereits im irdischen Leben gesehen und erfahren haben.

Wir bemerken gelegentlich Berührungspunkte mit der Gotteserfahrung des hl. Augustinus. So erinnert z. B. der Satz Symeons: "Wer wird mir den geben, den ich schon habe?" (S. 11) an den Eingang der "Confessiones". Ähnlich das Bild vom Wassertropfen und Ozean (S. 13).

Die Lichtmystik ist ganz charakteristisch ostkirchlich. Doch dürfte sich die Mühe lohnen, dem Lichtmotiv auch in der westlichen katholischen Mystik nachzugehen.

B. SCHULTZE S. J.

Christos YANNARAS, *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu.* (= Coll. Théologie sans frontières) Ed. du Cerf, Paris 1971, 135 p.

C. Yannaras est un brillant représentant de la jeune génération de théologiens grecs, qui se veulent à la fois enracinés dans la tradition de l'Orthodoxie et concernés par les angoisses de l'homme contemporain. Leur découverte de la pensée patristique et leur diagnostic sévère de la civilisation actuelle en occident sont largement inspirés par la théologie orthodoxe de la « diaspora ». Olivier Clément en expose les principes fondamentaux dans une longue préface à l'ouvrage de notre auteur.

L'essai de Y. comprend deux parties. Adoptant la thèse de Heidegger qui fait déboucher l'évolution historique de la métaphysique occidentale dans la proclamation nietschéenne de la « mort de Dieu », l'auteur montre dans un aperçu historique beaucoup trop rapide que l'occident est responsable de la mort du Dieu de sa tradition chrétienne. En apportant un soutien rationnel aux vérités de la révélation, l'Eglise d'occident aurait préparé leur réfutation rationnelle. La crise du nihilisme ne peut être surmontée que grâce à l'apophatisme théologique que Y. présente dans la seconde partie de son livre, en se basant sur la doctrine du Corpus aéropagite. L'auteur montre comment la connaissance apophatique dépasse mais ne suspend pas la connaissance par voie analogique ou causale; comment l'attitude apophatique ne peut s'identifier avec la théologie négative de la scolastique. Ce qui rend possible la connaissance apophatique de Dieu, c'est la participation de l'homme au Dieu imparticipable dans une communion personnelle et amoureuse. Cet exposé remarquable sur l'apophatisme est incontestablement ce qui nous a semblé le plus valable dans ce petit livre.

Ch. INDEKEU S. J.

Liturgica

Jean TABET, O.L.M., *L'Office commun maronite. Etude du lilyō et du ṣafrō* (= Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit, V). Kaslik 1972; XXVII + 334 p.

Par « office commun » les Maronites entendent l'office divin que chantent ou récitent les moines et les prêtres tous les jours ordinaires de la semaine, dimanche compris, et auquel participent anssi les fidèles parfois. Ils l'opposent à l'office divin spécial des fêtes, du carême, de la semaine sainte et de quelques autres jours. Cet office commun, avec toutes ses heures (ramšo ou vêpres, suttoro ou complies, lilyō ou nocturne, ṣafrō ou matines, tierce, sexte et none) se trouve dans un livre appelé shimto, édité pour la première fois à Rome en 1624, réédité souvent, et étudié ici dans l'édition in - folio de Beyrouth 1890. Cette étude est limitée aux deux heures fondamentales de la nuit et du matin.

Nous pouvons dire que nous avons ici un guide excellent, donnant des explications précises, très claires et assez étendues sur chacun des éléments qui composent chacun des offices. L'auteur offre en outre au lecteur un grand nombre de textes traduits en français. Impossible de reprendre tout ce que contient ce livre qu'on ne peut assez recommander à ceux qui veulent savoir comment est composé l'office que récitent les Maronites. Les rapprochements avec le rite syro-antiochien sont nombreux, et on parlera de parenté liturgique avec le rite chaldéen.

Tout en ne cachant pas tout ce qu'il doit aux études du P. J. Mateos, l'auteur nous offre dans un exposé analytique bien ordonné le résultat de ses propres recherches. Et parmi ses conclusions relevons ces quelques points: le lilyō ou office nocturne était primitivement constitué principalement par une longue psalmodie; puis, on intercala entre les sections psalmiques des prières de composition ecclésiastique qui finirent par se substituer à la récitation psalmique, et ainsi les trois premières sections (« qawne ») de cet office sont dédiées respectivement à la Vierge, aux martyrs et aux défunts alors que la quatrième section, toute différente, est dans son ensemble un ancien ṣafrō festif; malheureusement, les documents maronites et syriens sont silencieux pour toute explication de ce doublet indéniable. Autre résultat intéressant: au début du ṣafrō des dimanches et vendredis on trouve avant le véritable office du matin un Magnificat avec le ps. 63/62 et le ps. 91/90; l'auteur de ce livre y voit les restes d'une vigile cathédrale. Cela et d'autres points encore sont un apport positif pour l'histoire de la liturgie chrétienne considérée dans ses différentes branches orientales et occidentales.

A. RAES, S. J.

Ascetica

Bernhard LOHSE, *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*, (= Religion nnd Kultur der alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen, herausg. von Carsten COLPE und Heinrich DÖRRIE Bd I) R. Oldenbourg, München – Wien 1969, pp. 326.

L'autore, professore ordinario per la storia della Chiesa e dei dogmi all'Università di Hamburgo presenta in questo libro un frutto delle sue lunghe ricerche. Si nota subito con che padronanza tratta i temi e adopera le citazioni; ciò gli ha facilitato il difficile compito di radunare in un volume la grande ricchezza del materiale. Per rendersene conto basta sfogliare l'indice: il mondo antico, il Vecchio Testamento e il giudaismo, il Nuovo Testamento, la Chiesa antica.

Pur apprezzando tale raccolta di materiale, la domanda principale che si presenta è la seguente: il lettore accetta o no il presupposto fondamentale dell'autore, la sua definizione o descrizione dell'*ascesi*? Siamo proprio obbligati a considerare come asceta « colui che continuamente si esercita nel non cedere ai propri desideri », che « si esercita principalmente in quello che difficilmente si lascia dominare »?

La descrizione può corrispondere all'esterna osservazione di fatti storici. Ma dal momento che non sono abbastanza chiari i grandi motivi di un determinato modo di agire, come si possono mettere accanto e comparare le mere apparenze? Tali sono i dubbi che non siamo riusciti a scuotere durante la lettura di questo libro. Possiamo capire che se uno rifiutasse per principio di accettare quel concetto di ascesi, che l'autore continuamente suppone, sentirebbe un grave disagio nelle citazioni e le crederebbe forzate.

Certo, non abbiamo diritto di imporre il proprio concetto sull'ascesi all'autore. Però siamo sinceramente convinti che, se il suo fosse più positivo, contribuerebbe a ciò che di studio non è riuscito a fare: rendere i vecchi asceti attrattivi, simpatici, ammirevoli. Come è lontano il libro presente dalla nozione di ascetismo che leggiamo per es. presso un autore orientale recente (P. Florensky): « Lo scopo dell'ascetismo è di creare non soltanto una personalità che sia buona, ma soprattutto una personalità bella, la nota particolare dei grandi santi non è soltanto la bontà di cuore, perché questa è comune anche fra gli uomini carnali e persino fra i peccatori, ma la bellezza spirituale, splendente bellezza della persona, abbagliante e luminosa, che non si può raggiungere da un uomo carnale ».

Con ciò però non vogliamo diminuire il vero valore dello studio, nel quale apprezziamo soprattutto la raccolta comparativa del materiale (e tale fu lo scopo dell'autore) che servirà a lungo come un prezioso sussidio al lavoro.

T. ŠPIDLIK S. J.

Canonica

James A. BRUNDAGE, *Medieval Canon Law and the Crusader*, The University of Wisconsin Press, Madison-Milwaukee and London 1969, pp. XX + 244.

Questo recente studio di James A. Brundage, docente nell'Università del Wisconsin a Milwaukee, è molto interessante e stimolante per lo storico del diritto canonico e dei rapporti fra Stato e Chiesa nell'Oriente Cristiano nell'età medioevale. L'Autore, sulla scorta sia di una copiosa documentazione (lettere, resoconti, documenti di archivio) di non facile consultazione, che dei principali testi giuridici pre e post-grazianei, si preoccupa di chiarire quello che fu lo « *status* » dei crociati secondo i principii del diritto canonico medioevale.

Dopo aver chiarito il concetto di « pellegrino » nella terminologia ecclesiastica e giuridica dell'età medioevale (prendendo le mosse addirittura dall'Antico Testamento ed esaminando la successiva evoluzione di questo termine in un vasto arco di tempo che giunge sino ai prodromi della Prima Crociata), l'Autore si sofferma con particolare acutezza nella difficile disamina del concetto di « voto » nel pensiero dei canonisti all'inizio del XIII secolo e successivamente nel pensiero e nelle opere dei principali esponenti dei Decretalisti, di quei giureconsulti, cioè, che, dapprima con le glosse, più tardi con vasti commentari, studiarono la grande opera gregoriana. Gli ultimi due capitoli riguardano i privilegi dei crociati: l'Autore dopo essersi soffermato piuttosto rapidamente sul concetto di « indulgenza » e di « privilegio spirituale » nelle fonti canonistiche medioevali affronta con particolare competenza i casi più importanti di « privilegio temporale » sia sotto l'aspetto processuale (privilegio di foro) che sostanziale (protezione del crociato, del suo patrimonio e della sua famiglia) che, infine, economico-finanziario (benefici ecclesiastici, tasse, alienazioni immobiliari e costituzioni di ipoteche).

Il volume come ho detto è particolarmente stimolante perché affrontando un argomento sino ad oggi poco studiato dagli storici del diritto canonico, obbliga alla riflessione e alla meditazione sul taglio che l'Autore ha voluto dare a questa sua importante ricerca. Ad esempio, forse andava maggiormente posta in risalto l'importanza che ebbe nella storia del rinascimento giuridico quel grande fatto storico che fu la Prima Crociata. Allora, infatti, l'Occidente latino si rilanciò di nuovo alla conquista spirituale dell'Oriente, mosso non da desiderio di dominio, ma dall'ideale della fede cristiana. La parola del Pontefice bastò ad infiammare gli spiriti, e genti lontane, senza vincoli di storia, si trovarono riunite sotto il medesimo simbolo: la Croce. Ma le due somme potenze laiche rimasero inerti ed assenti: l'imperatore d'Occidente, malgrado che si chiamasse romano e sacro, e l'imperatore d'Oriente, malgrado che in una terra d'Oriente si combattesse la guerra santa. La quale assenza avrà ripercussioni politi-

che vastissime, ma varrà sopra tutto a mettere in rilievo che la Corciata è stata una guerra di popolo. Così, accanto al Papato e di contro all'Impero, si erge allora questa potenza politica nuova: il popolo; già s'intravedono i profili della nuova storia. Il punto di partenza era stato la fede.

Il volume del Brundage potrebbe suggerire uno studio più approfondito del IV Concilio Ecumenico Lateranense che, solitamente interpretato come il trionfo senz'ombra della teocrazia, dovrebbe essere, a mio avviso, visto in chiave di ripiegamento mistico del Pontefice. Come è noto, il 12 aprile 1213, con la bolla *Quia maior nunc*, Innocenzo III indiceva il nuovo Concilio Ecumenico e bandiva contemporaneamente la Crociata in termini d'inequivocabile appello al servizio feudale. Ciò che il Papa, a mio avviso, aveva in mente a quel punto sembra essere stata un'autentica mobilitazione generale per la Crociata. Mentre perfino sul piano liturgico certi indizi — come l'introduzione del Salmo 78 *Deus venerunt gentes in hereditatem tuam* nel rituale del Giovedì Santo — confermano questa tensione alla Crociata, l'istituzione del celebre tronco cavo in ogni chiesa per la raccolta delle offerte destinate all'impresa, doveva indurre ciascun fedele a partecipare, per quanto poteva, allo sforzo costante e comune. Caddero, col nuovo bando crociato, le preclusioni che dal tempo di Urbano II in poi erano servite ad impedire più o meno esplicitamente a certi strati della società medioevale la partecipazione all'impresa: nella bolla d'Innocenzo non si trovano limitazioni per chi, chierico o laico, giovane o vecchio, ricco o povero, intenda partire. Si tratta veramente di un *passagium universale*. Ed è questo un punto importante ancora da studiare e da meditare.

Come è noto, qualche testo pontificio riguardante il « voto » crociato e la crociata contro gli eretici fu inserito nella *Prima Compilatio* decretalistica del 1191, e ancora nella *Secunda Compilatio* del 1210. Ma della Crociata si trattava ampiamente nelle Decretali di Gregorio IX che, raccolte nel 1234, dovevano formare il nerbo del *Corpus Iuris Canonici*; ed ampiamente ne trattava Raimondo di Peñafort nella sua *Summa Casuum*. Era così aperta la via ai massimi testi in materia, l'*Apparatus* di Innocenzo IV composto nel 1245 e, nel 1253, la *Summa Aurea* di Enrico di Susa, meglio conosciuto dal suo titolo cardinalizio col nome di Hostiensis, cui facevano seguito nel 1268 i *Commentaria* del medesimo. Queste tre opere furono fondamentali per la canonistica del medioevo e ad esse invariabilmente si rifecero le compilazioni successive. Nelle loro pagine troviamo la sistemazione ecclesiastica della Crociata, in ordine così alla sua legittimità in linea di principio come ai criteri che dovevano regolarne la corretta organizzazione; vi troviamo, inoltre, giustificata l'estensione della crociata dai musulmani e in genere dai pagani ai cristiani scismatici o ribelli e agli eretici. Stabilita da queste fonti canonistiche, in linea di principio, la legittimità delle Crociate, i giuristi passavano a descriverne le caratteristiche. Poiché, nna guerra aveva bisogno per essere detta giusta di venir dichiarata da un potere legittimo che ne assumesse la responsabilità, mentre tale potere risiedeva generalmente nei principi laici, il *passagium generale* in Terrasanta poteva essere invece autorizzato solo dal Pontefice. Ciò perché a lui stava soprattutto rispondere della fede e fronteggiare i pericoli che la minacciavano, ed anche perché esclusivamente il Pontefice poteva accordare l'indulgenza nei termini che la crociata richiedeva e disporre del voto relativo. Difatti (e questo è un punto che meriterebbe una ben più ampia disamina in future ricerche) l'atto del prender la croce era la forma costitutiva del voto di pellegrinaggio in Terrasanta, come lo fu più tardi per il voto dell'*iter militare* in Spagna, in Prussia, in Provenza e dovunque esso prendesse il carattere di Crociata. In questo senso il diritto della crociata s'inseriva, a mio avviso, nella teoria generale del voto, che ad esso era molto precedente: poiché la formulazione di tale voto era libera, una volta avvenuta vincolava con valore obbligatorio. In altri termini il voto comportava, giuridicamente parlando, un'obbligazione paragonabile a quella di un contratto, tanto che si giungeva a sostenerne la necessaria trasmissibilità agli eredi: ciò, beninteso, nel caso che il voto fosse stato fatto *pro subsidio*, cioè con l'intenzione di arrecare alla Terrasanta un aiuto militare che, qualora fosse stato fatto *pro devotione*, cioè col solo fine di pregare sul Sepolcro, esso era ovviamente solvibile solo dal contraente. Ma i voti potevano essere commutati, col consenso della Chiesa, in altri giudicati di valore uguale o superiore: questo principio generalmente accettato, per quanto non senza qualche perplessità (Hostiensis riteneva che, essendo il voto un contratto diretto fra l'uomo e Dio, nessuna autorità umana potesse rimetterlo o commutarlo), dette luogo dai tempi di Innocenzo III in poi alla pratica, ben presto divenuta abituale, di riscattare o commutare anche il voto crociato. Perché ciò potesse accadere bastavano, secondo il parere di Raimondo di Peñafort, una giusta causa e l'autorizzazione papale. Così, se in linea di principio non sembrava lecito rifiutare la croce a chiunque volesse prenderla — compresi chierici di qualunque ordine e grado, vecchi, ammalati, donne, fanciulli — si provvedeva poi mediante la *redemptio* a farne riscattare il voto con una somma di denaro, in modo che chi non poteva soccorrere con le armi il Sepolcro provvedesse almeno a finanziare le spedizioni dei guerrieri valenti. Oppure, s'inducevano i cavalieri che avevano formulato il voto per la Terrasanta ad accettare la *commutatio*, a sciogliere cioè la loro promessa di soldati del Cristo combattendo non contro gli infedeli di Palestina ma contro quelli di Spagna o contro i pagani del Nordeuropa oppure addirittura contro gli eretici e, durante il conflitto tra guelfi e ghibellini, contro i fedeli dell'Impero. Questo problema di peculiare importanza per la storia della Chiesa e del diritto canonico, meriterebbe una ben più ampia trattazione. Il sovrano o signore feudale che avessero poi contratto il voto ma, per gravi e indilazionabili ragioni pubbliche o private, fossero o si fingessero costretti a rimandare la partenza, potevano fruire della *dilatio*: l'Europa si popolava così di re e di principi che ostentavano la croce sulle vesti, lungi dall'idea di mantenere

almeno immediatamente la loro promessa e al riparo delle immunità che la Chiesa offriva ai crociati. Un grave problema che si poneva alla Chiesa, e che finì col divenire esso stesso un efficiente strumento di pressione, era quello del finanziamento della Crociata. Così nella primavera del 1166 da parte di Enrico II si stabilì, con l'approvazione dei signori ecclesiastici e secolari, una tassa delle crociate e a tutti coloro che offrivano il contributo in elemosina veniva rimesso un terzo della penitenza. È curioso rilevare che le cassette delle offerte poste nelle chiese al riguardo, dovevano essere munite di tre lucchetti. Gregorio VIII estese il sistema della indulgenza delle crociate, non riservandola solamente alla partecipazione personale, ma anche a coloro che si facevano rappresentare da un altro o che appoggiavano la Crociata con offerte in denaro. Da questo momento l'elemento finanziario (che andrebbe particolarmente studiato nelle ricerche, che, ci auguriamo, in un prossimo futuro l'Autore vorrà dedicare ancora a questo argomento di tanto interesse per la storia del diritto canonico) divenne molto importante, il che si spiegava con il fatto che le spese delle crociate si facevano sempre più impegnative. Inoltre dal XII secolo in poi si introdusse il costume di farsi dispensare da un voto personale alla Crociata mediante il pagamento di un'adeguata somma. Al finanziamento finì col servire anche il voto, trasformando la dispensa in un riscatto. Il fedele veniva indotto a formulare il voto in modo da guadagnarsi l'indulgenza, e poi a procurarsi la dispensa dal voto stesso mercè il versamento di una certa somma. Alcuni erano indotti a prendere la croce in punto di morte dalla speranza di acquistarsi *in extremis* un merito dinanzi al tribunale divino e in questo caso il voto veniva ereditato dai congiunti stretti del defunto, che di solito lo riscattavano versando una certa cifra: questo sistema finiva praticamente per coincidere con una tassa di successione a carico degli eredi o, se si preferisce, con un legato testamentario a favore della Chiesa. In tal modo a mio avviso (ma questa ipotesi meriterebbe ben più ampie ricerche) venivano praticamente a fondersi i due istituti, in origine diversi, della dispensa e della *redemptio*. La bibliografia riportata dall'Autore è vastissima e abbastanza esauriente. Ci spiace solo rilevare che sia in sede bibliografica che nel testo non viene fatto alcun riferimento agli Ordini Cavallereschi (Ospitalieri di S. Giovanni, Templari, Teutonici, del Santo Sepolcro, ecc.) che hanno avuto un'importanza fondamentale nella storia politica ed ecclesiastica delle Crociate (pensiamo al problema dei voti, dei privilegi e delle indulgenze) e nella storia del diritto canonico e dell'Oriente Cristiano in età medioevale.

Claudio SCHWARZENBERG

CANTELAR RODRIGUEZ, Francisco, *El matrimonio de herejes-Bifurcación del Impedimentum disparis cultus y Divorcio por herejía*, CSIC,Instituto «San Raimundo de Peñafort», Salamanca, 1972, pp. XXI, 204.

La obra de Cantelar, muy bien escrita y fundada en abundante bibliografia y en muchos y escogidos manuscritos, es de gran importancia para conocer el origen de los impedimentos matrimoniales de *Disparitatis cultus* y de *Mixtae religionis*, según hoy están en el CIC. El A. describe cómo se ha formado el dúplice impedimento, cuya bifurcación, como dice el A., se debe a Hugucio de Pisa (ss. XII-XIII). El impedimento matrimonial de *Disparitatis cultus*, que antes abarcaba el matrimonio de un católico con un no bautizado y también con un bautizado caido en la herejía, a finales del s. XII fue distinguido, en razón del bautismo, que es *ianua et fundamentum sacramentorum*, en dos por el citado Hugucio: impedimento *Disparitatis cultus*, o sea el vigente entre un bautizado y otro no bautizado, y el impedimento *Mixtae religionis*, o sea el que existía entre dos bautizados, uno de los cuales era hereje. El primero era siempre, según Hugucio, dirimente, mientras que el segundo era sólo prohibente. Para hacernos seguir el camino seguido por Hugucio, el A. nos presenta la doctrina canónica hasta Graciano y luego la que estaba vigente hasta Hugucio, en cuya exposición se hubiera podido usar tal vez una mayor brevedad, para entrar de lleno en la posición adoptada por Hugucio, que no tuvo reparos en oponerse a la enseñanza tradicional, y dando lugar a la decretal *Quanto* de Inocencio III. En un capítulo posterior presenta el A. el influjo que Hugucio ejerció en la doctrina clásica posterior. En el último capítulo son tratadas algunas causas de divorcio, y principalmente la herejía, que, según Hugucio, no puede ser motivo de divorcio. A cada capítulo siguen unas conclusiones, breves, pero que resumen bien lo expuesto en el mismo, cerrando la obra con unas conclusiones generales, tal vez demasiado breves, y con un índice de autores y de materia, y otro de los manuscritos citados en el decurso de la obra. Felicitamos al A. y, quienes se interesen por las cuestiones historico-canónicas, pueden encontrar en esta obra un buen estudio.

C. PUJOL, S. J.

Historica

Philip P. ARGENTI, *The Religious Minorities of Chios. Jews and Roman Catholics*, At the University Press, Cambridge 1970, p. IX + 581, 22 tavv. f. t.

Tra i cultori di storia medievale e moderna Philip P. Argenti è noto largamente come lo studioso vivente più attivo ed autorevole

della storia dell'Isola di Chio, dove la sua famiglia, d'origine italiana, si trova insediata almeno fin dalla prima metà del secolo XIV. I libri che egli ha consacrato a Chio (la *Scio* della vecchia storiografia italiana) ammontano a circa diciotto, alcuni dei quali in due o tre volumi; salvo un paio di eccezioni, essi sono scritti tutti in inglese e pubblicati da prestigiosi editori di Oxford e di Cambridge.

Non è, ovviamente, il numero dei volumi o delle pagine a dar valore a tali opere dedicate al passato di Chio, ricco di tutte le vicende tipiche di una notevole Isola mediterranea, nella quale si sono susseguite le dominazioni di Romani e Bizantini (fino al 1346, con numerose interruzioni), Genovesi (1346-1566), Turchi (1566-1912) e Tedeschi (1941-1944). L'Argenti ha fatto oggetto delle sue indagini gran parte degli aspetti di tale passato — da quello politico-militare a quello economico, sociale, folcloristico, culturale e via dicendo. E ciò che distingue le sue pubblicazioni da quelle analoghe della storiografia greca contemporanea è soprattutto la qualità. Educato ai metodi rigorosi tipici di certe scuole storiografiche inglesi, l'Argenti ha condotto le sue ricerche direttamente sulle fonti narrative, archeologiche, epigrafiche, diplomatiche ed archivistiche in genere, senza farsi sgomentare dalla loro mole e senza smarrirsi di fronte alle difficoltà, opposte dalla loro dispersione, e alle loro contraddizioni. Il materiale di prima mano così raccolto è stato dall'Argenti eventualmente illustrato o potenziato mediante la storiografia del Levante in genere e di Chio in particolare, che egli conosce magistralmente. Nessuna meraviglia, dunque, se la critica specializzata abbia messo in risalto, con evidente compiacenza, la novità di molte interpretazioni storiche e la solidità di molte conclusioni che sostanziano l'opera storica dell'Argenti.

Quest'ultimo suo volume sulle minoranze ebraica e cattolica di Chio si situa nella linea delle opere precedenti.

Oggi — *expertus loquor* — Chio è quasi totalmente greco-ortodossa. Al visitatore dell'Isola non è facile venir a sapere che nella città di Chio esiste ancora una chiesa-cattedrale cattolica aperta al culto e frequentata da un gruppetto di fedeli che ondeggia tra i venti e i trenta. Gli è più facile scoprire qualche traccia del passato cattolico di Chio visitando il Museo, dove si trovano lastre marmoree e grossi frammenti di tombe con iscrizioni latine e sculture di stile prettamente romanico e gotico: fra versetti biblici, festoni, angeli e cartigli si distingue ogni tanto il nome del defunto, che corrisponde a quello di qualche illustre casato genovese: Giustiniani, Ottoboni ...

Riguardo alla *quondam* comunità israelitica le cose non stanno meglio. Di sinagoghe non si ha più nessuna traccia. È ancora il Museo a conservare qualche ricordo: varie lastre di marmo o di pietra presentano incise epigrafi in carattere ebraico; e già la forma data al materiale scrittorio e all'iscrizione lascia indovinare vagamente che si tratta di epitaffi. Non saranno poi molti i Chioti in grado di riferire — come fa questo libro (p. 14) — che l'ultima famiglia ebraica fu costretta ad abbandonare l'Isola nel 1941.

Nonostante tuttavia tale scarsezza di testimonianze esterne o visibili, la vita della minoranza ebraica e di quella cattolica fu intensa a Chio; e ciò fino a non molti decenni fa. È quanto questo libro dimostra con l'appoggio di una documentazione ricca e varia.

Nell'introduzione (pp. 3-14) l'A. prepara la sezione dedicata alla comunità israelitica rilevando la necessità che, prima di ricostruire la storia generale degli Ebrei in questa o quella Nazione o in questo o quel Continente, bisogna indagare la storia delle singole comunità locali: solo così possono evitarsi certe generalizzazioni indebite.

La trattazione storica vera e propria inizia a pagina 17 e, articolandosi in cinque capitoli, si spinge fino a pagina 202. Fin dall'epoca ellenistico-romana, gli Ebrei a Chio costituirono una notevole comunità, la cui consistenza numerica variò di epoca in epoca; il massimo del suo sviluppo pare sia stato raggiunto tra la fine del secolo XV e l'inizio del XVI, quando molti Ebrei furono forzati ad emigrare dalla Spagna e da altri Paesi dell'Europa Occidentale. I Turchi favorirono l'immigrazione ebraica a Chio sia prima che dopo la loro conquista dell'Isola (1566). Lo sviluppo numerico fu affiancato da quello economico e culturale. L'Argenti ha cercato di raccogliere e interpretare tutte le testimonianze possibili non solo su tale sviluppo, ma anche sulla posizione giuridica degli Ebrei, sulla loro provenienza, sulle loro attività, sul loro atteggiamento politico verso i vari dominatori dell'Isola: Romani, Bizantini, Veneziani, Genovesi, Turchi, Greci. Uno dei pregi maggiori dell'indagine dell'Argenti ci sembra l'utilizzazione di varie fonti primarie e secondarie in lingua ebraica, che egli s'è fatte tradurre. A tacere d'altri particolari, numerosi pezzi d'archivio ebraici ch'egli riproduce in traduzione inglese nella prima Appendice (pp. 373-418) dimostrano l'importanza culturale della comunità israelitica di Chio anche agli occhi dei rabbini di altre comunità del bacino mediterraneo.

Alla minoranza cattolica sono state dedicate le pagine 203-369. Il lettore vi trova la ricostruzione minuziosa della comparsa e dello sviluppo del cattolicismo a Chio, documentabile a partire dal primo dominio genovese dell'Isola sotto la dinastia degli Zaccaria (1304-1329). Il quadro ingloba avvenimenti dei secoli XIV-XX; ma quelli che ne occupano gran parte della superficie appartengono al periodo compreso tra la seconda metà del secolo XVI e la prima metà del XVIII. Basti dire che il periodo 1750-1778 è trattato in 6 pagine (pp. 359-364), mentre quello del 1778-1964 viene « sistemato » in una pagina e sette righe (pp. 365-6). Per quanto comprensivi si voglia essere, non ci si sottrae all'impressione che la parte riservata dall'Argenti alla minoranza cattolica è incompleta e fortemente lacunosa; anche se bisogna riconoscere alle sue pagine una ricca documentazione e un equilibrio espositivo e interpretativo piuttosto rari su questo tema. Pur ammirando i risultati della sua fatica, si indovina subito la necessità che essa venga proseguita da altri studi, preceduti da altre esplorazioni, sia negli archivi e nelle biblioteche frequentati dall'Argenti che altrove.

Comunque, il quadro da lui delineato presenta una ricca messe di dati politici, sociali, etnici, economici, culturali e teologici, che rendono la storia cattolica di Chio interessante sotto vari aspetti. I cattolici rimasero nell'Isola sempre una minoranza piccola relativamente alla massa greco-ortodossa; ma il loro numero fu sufficiente perché già nel 1362 fosse eretta la diocesi cattolica di Chio, sulla cui sede si sono susseguiti 32 vescovi (cfr. pp. 534-537), finché nel 1939 essa è stata fatta suffraganea della diocesi di Naxos, Andros, Thinos e Mykonos. I vescovi cattolici di Chio non ebbero mai vita facile, neppure sotto il dominio genovese. I motivi furono vari; dissensi politici tra i Genovesi stessi, noie col clero diocesano e regolare, indisciplina di molti fedeli esposti al pericolo di apostatare o dalla Chiesa cattolica o dalla Fede cristiana, oppressione spesso violenta dei Turchi, ostilità più o meno aperta tra cattolici ed ortodossi ... Nondimeno la vita del cattolicismo a Chio presenta pagine luminose e figure di grande interesse storico o culturale. Tra quest'ultime emergono quella del dottissimo sacerdote Leone Allacci (1587-1669) e quella del vescovo Filippo Bavastrelli (+ 1754), a cui l'Argenti ha dedicato un capitolo per ciascuno (pp. 233-269 e 308-325). Notevoli anche le notizie sui Francescani, Domenicani, Gesuiti, Lazzaristi, ecc. e sulla loro attività missionaria o apostolica, come pure sui loro rapporti coi vescovi cattolici e il clero ortodosso. Dall'esposizione dell'Argenti si rileva che le relazioni tra le due Chiese, a Chio — come dovunque nel Levante —, furono condizionate non solo dalle mutevoli prospettive teologiche, ma anche, se non soprattutto, dalla politica delle Potenze che dominavano nell'isola, dalla politica interna dell'impero turco, dalle situazioni che si venivano a creare nell'isola quando essa diveniva oggetto di contrasti armati tra Turchi, Veneziani, Fiorentini, e via dicendo; senza contare le direttive missionarie della Santa Sede e le azioni diplomatiche della Francia, ad esempio, per proteggere la comunità cattolica.

Analogamente alla prima parte, anche questa seconda offre un'appendice di documenti. Qui si tratta di ben 39 pezzi d'archivio, tutti finora inediti, ricavati dall'Archivio Segreto Vaticano, da quelli di Propaganda Fide e del Collegio greco e da un gruppo di mss. barberiniani conservati nella Biblioteca Vaticana (*cod. barberin. lat.* 2990, 3013, 3065, 3090; non manca un pezzo desunto dal *cod. borgian. lat.* 46) (vedi pp. 419-534). L'ultimo documento, il n° 40, è una lista dei vescovi di Chio compilata nel 1938 da Mons. Nicola Charikopoulos (pp. 534-537).

Il volume è completato da una lista dei rabbini di Chio attestati tra il 1165 e il secolo XIX (p. 541), da una bibliografia (pp. 542-554) e da un indice dei nomi e delle cose più notevoli (pp. 555-581).

Tutto ciò contribuisce al pregio scientifico del volume che, senza dubbio, rappresenta un magnifico balzo in avanti nella storiografia religiosa di Chio e del Levante.

C. Capizzi S. J.

Michael Lehmann, *Österreich und der christliche Osten* (= Veröffentlichungen des kirchenhistorischen Instituts der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien, Band 11), Wiener Dom-Verlag, Wien 1969, p. 68.

Secondo le parole dell'autore nell'Introduzione, il libro vuol dare una breve informazione sulle relazioni dell'Austria coll'Oriente cristiano, sia nel passato, sia nel presente. Nella prima parte tratta sull'attività degli Austriaci nell'Oriente; nella seconda sulle vicende degli Orientali stabilitisi sul territorio dell'antica Austro-Ungheria (Serbi, Romeni, Ruteni, Ucraini, Armeni etc.). Qui dà una breve sintesi della loro storia, specialmente delle Unioni, effettuate nei secoli XVII-XVIII. Nella terza parte tratta sul servizio (spirituale e finanziario) dell'Austria a pro dei cristiani orientali, come fu il « protettorato » nell'antico Impero Ottomanno, o l'opera della redenzione degli schiavi, poi varie associazioni per aiutare i cristiani orientali, fino alle recenti iniziative basate però su altri atteggiamenti, come per es. la Fondazione « pro Oriente ».

Il libro è scritto in maniera tanto chiara e ben ordinata, che può servire come un « repertorium » sul tema. Non ostante la diligenza dell'autore, qua e là gli è sfuggita qualche inesattezza: per es. la regione nella quale si trova Požega non si chiama « Piccola Valacchia » (Kleine Walachei), ma Slavonia (p. 26); la Piccola Valacchia invece fu chiamata la regione intorno alla città di Craiova (Romania). La cittadina di Szent-Endre presso Budapest fu la sede di una eparchia serba non soltanto fino al 1899, ma ne è anche oggi (p. 29). Le tre eparchie serbe nella Bosnia-Herzegovina in 1766 indicate come: Sarajevo, Trebinje, Mostar-Swornik, forse dovrebbero essere Sarojevo, Trebinje-Mostar, Swornik (Zvornik). Inoltre non si capisce, come l'eparchia di Mostar poteva estendersi anche sulla Moesia superiore (Obermösien, p. 33). Parlando dei Ruteni cattolici, l'autore rettamente indica, che per essi furono istituite due eparchie: Mukačevo e Prešov. Poi finisce col dire, che questa Unione con Roma fu soppressa il 29 agosto 1949. Ciò è esatto per quanto riguarda l'eparchia di Mukačevo. L'eparchia di Prešov invece fu soppressa il 28 aprile 1950, ma in essa l'Unione fu ristabilita il 13 giugno 1968.

Alla fine nell'Appendice sono riprodotti alcuni documenti, e indicata l'organizzazione ecclesiastica di tutte le Chiese orientali nell'Austro-Ungheria in data 1 gennaio 1913.

M. Lacko S. J.

Litterae Episcoporum historiam Ucrainae illustrantes, vol. I (*1600-1640*), (= Analecta OSBM, series II, sectio III) collegit, paravit, adnotavit editionemque curavit P. Athanasius G. Welykyj OSBM, Romae 1972, p. 333 + 11 tables. PP. Basiliani, via S. Giosafat 8, Rome.

It is refreshing to peruse the last volume of the *Documenta Romana Ecclesiae Catholicae in terris Ucrainae et Bielorusjae*, of this

monumental collection of source material published by the Ukrainian Basilian Fathers, exceeding 40 volumes at present.

This volume differs from those previously published in several aspects. It is the first of a new series that will include letters of bishops and other prelates. This volume contains the letters of Catholic bishops of both rites, a few letters of Peter Mohyla who was not in communion with Rome, plus letters of some nuncios and metropolitans that could not have been inserted in previous publications. Consequently, there is in the present volume a noticeable tendency to overflow the set boundaries. There are documents related not only to Ruthenian lands, but also to the unionistic movement among the *Uskoks* in Croatia. The inclusion of these letters is, however, not arbitrary and incidental, given the interest in the movement from the part of the Metropolitan of Kiev who sent one of the Basilian monks, Methodius Terletsky, to explore the situation.

The editor, bringing forth *nova et vetera*, publishes an amount of source material unknown np to now, as well as documents printed in the *Monumenta Ucrainae Historica* and in the works published by E. Šmurlo, A. Theiner, A. Hodinka, A. J. Turgenev, and J. Šimrak; the title of the work of the last author is, however, never indicated in full.

The material gathered in the volume will not substantially change the picture we have of makers of the Union of Brest and of the generation that followed them, but many personalities and many problems do appear in a more clear light. There are also some interesting details on the rather enigmatic figure of the ex-patriarch of Moscow, Ignatius, who found refuge in the monastery of the Most Holy Trinity at Vilna. The reader becomes more vividly conscious of two problems that were to trouble the Catholic Ruthenian Church at that time and in the centuries to come, viz: The passage of the Ruthenian nobility to the Latin rite (aliqui ex primariis unitis transierunt ad ritum Latinum, complained Rutskij in 1622, pg. 72) and the second difficulty that has been never solved, was the training of clergy in their own environment. After all, sending a few candidates to Prague, Rome, Olomouc, Graz and Braniewo was not satisfactory solution of the problem.

The neat print and exemplary arrangement of documents is not matched in the explanatory notes. Some could have been omitted and many others should have been added to make the reading more fruitful. Besides, some pedants may feast on numerous, though tiny inaccuracies: The matrimony between Zoe and Ivan III took place at the end of 1472, not in 1473 (pg. 33, note 10). On pg. 55 it is suggested that P. Possevino held his famous colloquies with Ivan IV in 1581, while in fact they could have taken place only after the truce of Jam Zapol'skij 15 Jan. 1582. Eleven tables found in the book are well chosen; their reproduction is perfect, though they would be still more appreciated, if their provenance had been indicated.

J. Krajcar S. J.

A. Mathias Mundadan C. M. I., *Sixteenth Century Traditions of St. Thomas Christians* (= Dharmaram College Studies No. 5), Bangalore 1970, p. XXIV + 190.

There are hardly any written sources or documents concerning the community of St. Thomas Christians before the arrival of the Portuguese in India in 1498. When the newcomers discovered this community, they tried to gather all possible information about them and embody it into written accounts, with the results, that there are now several Portuguese sources from the XVI century dealing with the traditions of the St. Thomas Christians, that is with both their past and contemporary religious and social life.

The author has collected and systematically presents all the information he could find in the above mentioned sources. The book is divided into two parts. The first section presents the traditions about the Indian apostolate of St. Thomas the Apostle and his tomb in Mylapore. The second part treats of history, social and religious life, ecclesiastical organization, liturgy, administration of sacraments, funerals, feasts, etc. Briefly, the book contains almost all we can know about the pre-Portuguese period of the St. Thomas Christians.

Generally, the author refers only the information found in the XVIth century sources without giving a critical evaluation of them. There is, for example, the double tradition concerning the arrival of St. Thomas in India. One version maintains that he preached first in Northern India and slowly made his way to Malabar. The second rendition claims that he arrived directly in Malabar. Similarly, there is a double tradition concerning his relics. The first says that they were translated at first to Edessa and later to Ortona in Italy. The second maintenis that the relics were found at Mylapore when the Portuguese opened the tomb there in 1522. The author makes no decision regarding the greater reliability of either tradition. However, on some points he does make critical remarks.

In my opinion there is one point missing in this book, namely, what the Portuguese authors refer about the doctrinal questions, and in particular about the alleged Nestorianism of the St. Thomas Christians. There is only one reference to baptism as Nestorian (p. 171). I would also prefer to see certain matters better explained. For example, several sources confuse Armenia and Chaldea when speaking of the origin of the Malabar hierarchy. On p. 35 there is a reference to a certain Dom Jorge the Hungarian, who was buried at Mylapore. About him the author gives this note: "... a Hungarian knight who had left his country with the desire of seeing the house of the Apostle" (p. 69). But where did the Hungarian knight hear about the tomb of St. Thomas and how did the said knight arrive to Mylapore in India?

The author of this fine book did a very useful work, giving to the scholars a manual book of the pre-Portuguese history of the St. Thomas Christians.

M. Lacko S. J.

Byzantina

Jean DARROUZÈS, *Recherches sur les 'Οφφίκια de l'Église Byzantine* (= *Archives de l'Orient Chrétien 11*). Institut Français d'Études Byzantines, Paris 1970, 618 pp.

In questa pubblicazione J. Darrouzès si è assunto il difficile compito di definire con maggior accuratezza la figura dei dignitarii del patriarcato bizantino, la forma della loro promozione, le loro rispettive mansioni. Egli ha affrontato l'argomento con tre studii di carattere diverso che formano le tre parti di quest'opera. Nella prima viene seguita l'evoluzione delle cariche attraverso i secoli collocando così la figura di ognuno dei dignitarii nel suo contesto storico. Il carattere della documentazione ha dettato la divisione di questa parte in tre periodi: 1) Dal secolo V al X per i quali non possediamo alcun documento dal quale risulti lo statuto dei funzionarii del patriarcato, ma solo notizie su singoli dignitarii; 2) I secoli XI e XII caratterizzati dalla legislazione dei Comneni, nonché da trattazioni dottrinali; 3) Infine i secoli successivi durante i quali compaiono le « notitiae » o elenchi delle cariche, gli atti patriarcali vengono conservati in registro mentre il commentario sulla liturgia di Simeone di Tessalonica permette di approfondire il tema dell'investitura e dell'ordinazione dei dignitarii.

La seconda parte considerata dall'Autore come la più importante, poiché è da questa che le sue ricerche presero l'avvio, è consacrata alle « notitiae » di cui sopra, le quali vengono studiate nel loro insieme come genere letterario. L'Autore prende in considerazione sia quelle già pubblicate, sia altre da lui rilevate in diverse centinaia di manoscritti, e attraverso un accurato confronto ne stabilisce la tradizione manoscritta e quindi l'epoca e l'autorità.

Sulla base dei risultati raggiunti nelle prime due parti viene definita nella terza la figura dei sei più alti dignitarii, i cinque che Alessio I Comneno chiamò « exokatakoiloi » ai quali, sul finire del secolo XII, si aggiunge il *protekdikos*. La parte più importante di questo studio riguarda il *chartophylax* e gli ufficiali suoi collaboratori nonché la cancelleria patriarcale quale essa risulta dagli atti di vario genere che ne provengono. Così l'Autore viene a trattare minutamente degli atti che emanano direttamente dal patriarca, ὑπομνήματα, σιγίλλια, della loro forma, del modo e luogo della loro conservazione, dei diversi fondi d'archivio, dei registri etc. Non meno istruttivo quanto apprendiamo riguardo agli atti proprii del sinodo i quali trovano la loro espressione nella forma tipica del σημείωμα.

In appendice troviamo pubblicate 4 liste sinodali di presenza del secolo XII e 3 del sec. XIII; il testo greco con traduzione francese di un estratto da un discorso inedito di Giorgio Tornikis intorno alla promozione del *protekdikos*; un riassunto dello scritto di Giovanni di Kitros sugli ufficii; il testo greco di 20 « notitiae » o elenchi delle cariche. Due indici, uno bibliografico degli atti, dei regesti, dei manoscritti e degli autori moderni utilizzati, ed uno analitico, permettono una pronta consultazione dell'opera.

Frutto di lungo e paziente lavoro nonché di profonda conoscenza degli archivii, quest'opera del P. J. Darrouzès si dimostrerà quanto mai utile a quanti si interessano alle vicende del patriarcato bizantino.

P. STEPHANOU S. I.

Dumbarton Oaks Papers. Number Twenty-five. Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies. Trustees for Harvard University. Washington, District of Columbia 1971. Pp. x + 285.

The first part of this volume, up to page 113, might be described in general terms as a useful sociological survey of the Byzantine Empire from roughly the seventh to the thirteenth century. George Ostrogorsky writes on the Aristocracy in Byzantium; John L. Teall discusses the Byzantine agricultural tradition; Peter Charanis writes on the Monk as an element of Byzantine society; and Nina G. Garsoïan reconsiders the Paulicians and the nature of their 'heresy'. Ostrogorsky studies the change in social structure brought about in the Empire by the erosion of the old land-owning gentry, especially in the late sixth and early seventh centuries, chiefly through invasions in the eastern provinces and in the Balkans. As a result, the dominant picture then became a society of small land-holders, peasants living in communes in the new thematic organisation of the Empire. The ethnic composition of the new emerging society was very mixed, as masses of foreign newcomers with imperial encouragement settled on deserted territories. Inevitably, however, ownership of land passed into fewer hands, which in turn led to the rise of a new aristocracy. How far matters developed may be gauged from the ease with which the Latin feudal nobility took over in the Peloponnese after 1204. Ostrogorsky uses his sources brilliantly, and ends on a note of warning for even the most illustrious Byzantine aristocrat, citing Cecaumenus's words of warning: "Should the discussion turn to the Emperor or the Empress, then do not reply at all, but leave the company. I have known many who imperilled themselves in this matter".

John L. Teall's interesting study of Byzantine agricultural tradition is an attempt to restore the balance in writings on Byzantium. Thus his conclusion is that it was not a stagnating society which entered the eleventh century but an expanding society, still linked with the wisdom of the past. He shows also the evil inherent in the greedy acquisition of land by a few, who were then unable to maintain progress. Peter Charanis's contribution is a useful complement to Teall's article. He reminds us of the calculation made by V. G. Vasilievsky in 1879 that at the end of the seventh century about one

third of the usable land of the Empire was in the possession of the church and the monasteries. And his conclusion is that while the monks did not bring about the decline of the Byzantine Empire, they did create economic and social conditions which helped to bring it about. So many elements contributed to bring about the decline of the Empire that I find a conclusion of this kind not very helpful. But in the article as a whole the monk as an ever-present member of the Byzantine State receives fair treatment. Unfortunately when he discusses the reason why men in those days entered a monastery, the spiritual motives seem to take a less important place than bettering one's lot or revulsion from the slaughter of war.

Nina S. Garsoïan's study of the Paulicians is very well done, and I found her picture of the original Paulician doctrines very helpful, "a simple-minded form of Judaic Christianity, adoptionist in Christology ..., violently iconoclastic; rejecting infant baptism and the Orthodox sacraments together with the authority of the official clergy; and basing its doctrine exclusively on the Scriptnres" (p. 95). Later, dualist and docetist elements appeared, but most strikingly their position coincides in one important issue with that of the iconoclasts. Hence the evidence shows that they were protected by the iconoclastic emperors, and persecuted iu turn with the restoration of Orthodoxy.

Ihor Ševčenko writes on the date and author of the so-called fragments of Toparcha Gothicus. The author, after a work of first class detection, remains very dubious about the part played by Hase, a keeper of Greek manuscripts at what was then the Bibliothèque Royale of Paris, who added these "unpublished texts" in his annotated edition of Leo Diaconus. David Pingree writes on the astrological school of John Abramius. Peter Schreiner writes on a fragment from a manuscript of Trinity College, Cambridge, — 0.2.36, f. 122r — 191v. Here is a description of the Pammakaristos Church of Constantinople (Fethiye Camii), which from 1455 to 1588 was the church of the Patriarch. This volume concludes with reports on the excavations at Kalenderhane Camii in Istanbul, with magnificent illustrations; on work at Monagri, Lagoudera and Hagios Neophytos in Cyprus; and a preliminary report on Bargala in eastern Macedonia.

P. O'CONNELL S. J.

Paul LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin.* Notes et remarqnes sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle. Presses Universitaires de France, Paris 1971, 326 pag.

Guidato da una vasta e sicura erudizione il Prof. Paul Lemerle si addentra in quest'opera allo studio di quelle vie per le quali, dal secolo IV al X, Bizanzio ha conservato e tramandato il patrimonio

letterario della Grecia Antica. Dopo aver ricordato lo spegnersi della cultura ellenica in Occidente ed eliminata l'ipotesi di una mediazione araba nella trasmissione manoscritta, l'Autore sottolinea l'importanza delle iniziative imperiali che faranno di Costantinopoli un centro universale di cultura: Raccolta di manoscritti e scriptorium a spese dello stato ordinati da Costante, con relativa biblioteca che dovette sorgere in qnest'epoca e della quale abbiamo testimonianza sotto il regno di Basilisco; organizzazione dell'insegnamento disposta da Teodosio II con la costituzione del 27 febbraio 425.

Questo clima favorevole al fiorire delle lettere si protrae per circa due secoli fino alle disposizioni di Giustiniano avverse alla cultura « ellenica » che viene identificata al paganesimo e alla superstizione. Si cessa di copiare le opere degli autori antichi, i professori perdono rango e privilegi, e — o perché pagani, o perché non ortodossi — sono messi in condizione di emigrare in Persia.

L'autore analizza quindi le testimonianze riguardanti i secoli successivi fino alla liqnidazione della controversia iconoclasta, secoli oscuri per la mancanza di fonti e di crisi per le invasioni degli arabi. Tra le conclusioni che egli trae, segnaliamone due: 1, l'Accademia o scuola patriarcale è da relegare tra i miti. In altre parole non vi fu a Bizanzio un insegnamento pubblico di carattere profano gestito dalla Chiesa o dal patriarcato. 2, il decadimento della cultura denunziato dagli iconoduli a carico dei loro avversari non riguardava in realtà ogni cultura, ma quella tramandata dalla Grecia Antica. Ridotto nella sua area geografica all'Asia Minore, l'impero subiva sotto gli imperatori iconoclasti, l'influsso preponderante dell'astrattismo asiatico. Nel difendere le immagini sacre ed il culto di esse, gli iconoduli difendevano in realtà l'umanesimo greco-romano.

Il sorgere della minuscola, gli scriptoria monacali, lo studio dell'aristotelismo, il genere di istruzione che ricevettero Teodoro Studita ed i patriarchi Tarasio e Niceforo, infine la curiosa personalità di Giovanni Grammatico sono l'argomento del capitolo V. Vi appaiono evidenti i segni del grande rinnovamento che non trae però le sue origini da una scuola patriarcale o da una università dello stato delle quali non si parla, ma dall'opera di maestri privati e dalle istanze della controversia iconoclasta: testi antichi ed autentici necessarii alla informazione, riflessione filosofica e dialettica raffinata, insieme all'arte dello scrivere, furono per ognuna delle due parti strumenti indispensabili nella polemica intorno alle immagini. Dopo che questa fu esaurita, il rinnovamento cui aveva dato luogo non tardò ad estendersi alla letteratura profana. Leone il Matematico, Fozio, Areta di Patras furono le figure eminenti che nel corso del secolo IX contribuirono alla conservazione dell'antico patrimonio letterario. Dell'opera molto diversa di ognnno di loro, l'Autore tratta in tre distinti capitoli. Segnaliamo, perché approfondito, il ritratto della personalità di Fozio. Eccone nn brano: « ... negli ufficii imperiali ed al patriarcato egli fece carriera di grande amministratore e di uomo di stato. Egli non fu professore, non occupò cattedra alcuna, rimase estraneo tanto

alla riforma di Bardas quanto alla pretesa Accademia patriarcale. Ma egli prese gusto ad esercitare l'autorità e l'ascendente che gli assicuravano la sua intelligenza e la sua scienza: in un circolo privato di amici e di discepoli, specie di accademia domestica; attraverso le innumerevoli consultazioni delle quali abbonda la sua corrispondenza e le Amphilochia. Egli è un realista rivolto all'azione; molto personale ed interessato; probabilmente orgoglioso ed autoritario» (pag. 203).

L'ardore di ricerca e di assimilazione che caratterizza il secolo IX sfocia nell'enciclopedismo dell'età successiva. Si tende a fare una sintesi di quanto è stato raccolto, ad assicurare ai posteri quanto di più e di meglio Bizanzio ha ereditato dall'antichità o imparato dalle proprie vicende. Costantino Porfirogenito è l'animatore di questa tendenza. La sua opera, quanto cioè egli scrisse e quanto fu composto dietro sua ispirazione, le altre raccolte enciclopediche tra le quali si è tentati di annoverare il Menologio di Simeone Metafraste, segnano un punto di arrivo della cultura bizantina, la fine di un determinato modo di essere e di presentarsi al quale formava la paideia bizantina di questi secoli.

All'inizio della sua opera il Professore Paolo Lemerle si scusava di potere appena tracciare dei sentieri; in realtà gli si deve esser grati per aver spianato una strada e indicato le vie di penetrazione nel vasto campo delle fonti letterarie tramandateci da Bisanzio.

P. STEPHANOU S. I.

Silvio Giuseppe MERCATI, *Collectanea byzantina*, con introduzione e a cnra di Augusta Acconcia LONGO, prefazione di Giuseppe SCHIRÒ (= Istituto di Studi Bizantini e Neoellenici — Università di Roma), Dedalo Libri, Bari, 1970, 2 voll. pp. xv + 712, 859, con alcune figure e 18 tavole f.t.

I criteri adottati nel compilare questa raccolta degli scritti minori del grande Bizantinista scomparso nel 1963, sono esposti dal prof. Schirò nella sua *Presentazione* (I, pp. v-vI) e dalla dott. Acconcia nella sna *Introduzione* (I, pp. xII-xv). In breve: 1) sono stati esclusi gli articoli di enciclopedia (il Mercati ne scrisse ben 24 per l'*Enciclopedia Italiana Treccani*), le recensioni e « gli articoli aventi carattere di recensione »; 2) alle circa 183 pubblicazioni riprodotte s'è dato un ordine secondo il settore scientifico a cui ciascuna di esse appartiene, almeno prevalentemente, e secondo la data di edizione. Ne è risultata una serie di ben otto gruppi di titoli.

A chi ha seguito l'attività scientifica del Mercati, non recherà meraviglia vedere che il gruppo filologico è il predominante: esso riempie tutto il primo volume con non meno di 87 titoli, se non calcoliamo male. Gli altri gruppi seguono a lunga distanza: la paleografia-codicologia con 9 titoli; la papirologia con 15; l'epigrafia con 28; gli studi italo-greci con 10; l'archeologia-arte con 11; gli studi neoellenici con 7, e i 'varia' con 16.

Certo, il Mercati, a somiglianza di suo fratello Giovanni, fu principalmente un filologo di vigile sensibilità e di solidissima preparazione linguistica e letteraria. Ma è lecito affermare che egli apportò contributi essenziali nei campi più disparati della bizantinistica e dell'ellenismo in genere. Riteniamo più che probabile che, per molte questioni letterarie, linguistiche, storiche, ecc., questi scritti del Mercati resteranno un passaggio obbligato; e non solo per i bizantinisti, ma anche per i medievalisti e gli ellenisti in genere, come pure per i cultori di studi umanistici e rinascimentali. Essi offriranno una miniera di notizie di prima mano, date con consumata perizia metodologica e alta coscienza etico-scientifica.

Il pregio dei due volumi è accresciuto non tanto dalla riproduzione aggiornata della *Bibliografia di S. G. Mercati*, già edita in *Studi Bizantini e Neoellenici* 9 (1957), pp. IX-XXIII, quanto dai tre *Indici*: dei nomi (II, pp. 803-838), dei manoscritti (pp. 839-848) e dei papiri (p. 849). Compilandoli, la dott. Acconcia ha reso un gran servizio a chi si servirà dei due volumi.

Aver raccolto questi scritti sparsi e dispersi in un grande numero di riviste, miscellannee, rendiconti di Accademie, atti di congressi, ecc. e averli stampati con tanta cura ed eleganza, è un gran merito.

A. RAES, S. J.

Andrea STRATOS, *Τὸ Βυζάντιον στὸν Ζ' αἰῶνα, τόμος Δ', Κωνσταντίνος Γ' (Κώνστας)* 642-668 " 'Εστία " Atene 1972, p. 344.

Continuazione dell'opera già recensita in queste pagine (cfr. Orientalia Christiana Periodica, vol. 32, p. 315 e vol. 36, p. 165), questo quarto volume tratta del regno di « Costantino III, comunemente detto Constante II ». Fin dall'inizio, l'Autore insiste sul vero nome di questo nipote di Eraclio I, che tutte le fonti contemporanee chiamano « Costantino », mentre solo gli istoriografi posteriori, quali Teofane, Giorgio il Monaco etc., a lui profondamente ostili, indicano col nomignolo di Κώνστας cioè « piccolo Costantino ». All'avversione del clero occidentale, che avrebbe influenzato gli istoriografi bizantini, è da attribuire l'immagine deformata che della personalità di Costantino III ci è stata tramandata e che si riflette ancora oggi negli scritti degli storici moderni. Egli non sarebbe stato l'imperatore privo di senso di umanità, senza amici, odiato da tutti, ma piuttosto un regnante scevro di fanatismo, ma inflessibile nell'esigere da chiunque obbedienza alle leggi. Coraggioso in guerra, egli seppe far fronte agli arabi invasori non meno che a quanti cospiravano dall'interno.

Oltre i pregi dell'opera che abbiamo già segnalato, quali la completezza dell'informazione e la critica accurata delle fonti, in questo

quarto volume troviamo una trattazione più unitaria dei varii argomenti cosicchè il lettore può farsi un'idea ordinata e sintetica dello svolgersi degli avvenimenti. Sorprende tuttavia costatare che l'Autore si mostri poco al corrente della problematica riguardante le relazioni dei vescovi di Roma con gli imperatori ed i patriarchi. A suo giudizio, in quell'epoca, i patriarchi erano del tutto indipendenti gli uni dagli altri, mentre il Τύπος è da considerarsi semplicemente come una legge dello Stato Romano al quale la Chiesa era naturalmente soggetta. In base a queste premesse viene giudicata l'azione del papa Martino I. In realtà un'attenta lettura dei documenti riguardanti quanto accadde in occasione della pubblicazione dell'Enoticon e, più tardi, nel 518, quando venne ristabilita la communione, ci permette di rilevare uno stato di cose ed un'affermazione di principii molto diversi. I papi Felice III e dopo di lui, Gelasio I, quali preposti alla guida dell'intera cristianità, al di là del caso dell'Enoticon, contestavano già all'imperatore il diritto di stabilire quale dovesse essere la norma di fede da professare nell'impero. Felice III scomunicò il patriarca Acacio e, nel 518, il valore di questa sentenza venne pienamente riconoscinto a Costantinopoli. Non solo, ma in quello stesso anno, per ristabilire la communione la Sede Romana impose come condizione al patriarca, ai vescovi, agli archimandriti, di sottoscrivere la dichiarazione di Ormisda (A. Thiel, Epist. Romanorum Pontificum, p. 852-854). Il contenuto di questa e quel che a proposito di esso dichiararono in presenza dell'imperatore e del senato i quattro metropoliti, rappresentanti del patriarca (A. Thiel, ibid. p. 859), sono delle testimonianze dalle quali chiaramente risulta la funzione di guida responsabile che la Sede Apostolica esercitava nell'ambito della Chiesa Universale. È da questa condizione di cose che bisogna muovere per comprendere e valutare l'azione di Martino I. Voler ginstificare Costantino III per il fatto che il Τύπος si contentava di imporre il silenzio ai contendenti, significa sottovalutare l'importanza che il contenuto della fede aveva per gli uomini di quell'epoca. Ridurre poi il caso del papa Martino I a quello di un vescovo consacrato senza la dovuta autorizzazione del potere politico, vuol dire lasciarsi sfuggire l'essenziale della questione. All'epoca di Martino I come al tempo dell'Enoticon, nel rifiuto di questo come in quello del Τύπος, — e altrettanto dicasi della consacrazione di papi senza autorizzazione politica — si affrontavano in realtà due concezioni radicalmente diverse: Chiesa di Stato o Chiesa Universale. Per questa seconda, insieme a Martino I, optò Massimo che non era un occidentale e che la Chiesa Bizantina ha onorato del titolo di « Confessore ». Se d'altra parte, come riferiscono gli istoriografi, tanta fu l'avversione e l'odio con cui il popolo di Costantinopoli ripagò Costantino III per i maltrattamenti, più esattamente, per le torture, inflitti al vescovo di Roma e se lo stesso patriarca Paolo intervenne per impedirne l'esecuzione capitale, si può ben pensare che a giudizio dei contemporanei che non erano certo degli ingenui, il caso di Martino I non fosse, come l'imperatore avrebbe voluto far credere e come sostiene l'Autore, quello di un vescovo illegittimo e ancor meno che egli fosse reo di alto tradimento. Quell'odio e quell'avversione esprimevano piuttosto il rifiuto della società bizantina — e il VI concilio ecumenico ne sarà la solenne conferma — di accettare la politica religiosa di Costantino III e l'esecrazione per i sistemi con i quali aveva cercato di imporla.

Queste nostre riserve ed altre di minore importanza, nulla tolgono alla lode che l'Autore merita per la ricerca sincera di imparzialità e per il modo scevro di passione con il quale ha cercato di riferire gli avvenimenti. Mentre ci congratuliamo con lui per l'edizione inglese testè apparsa del secondo volume, formuliamo i migliori augurii per il completamento dell'opera.

P. Stephanou S. J.

Travaux et mémoires, vol. IV Centre de Recherche d'histoire et de civilisation byzantines, Éditions E. de Boccard, Paris 1970, pp. 526, 4 tavv. f. t., 1 cartina e 2 figg.

Questo quarto numero della bella serie fondata e diretta dal prof· Lemerle si mantiene nella linea dei precedenti sia per la qualità che per la quantità dei contributi. Le sezioni sono salite a sei. Da una ' memoria ' di ben 228 pagine e che meriterebbe d'esser edita in volume indipendente, si passa a un *dossier*, cioè a una raccolta e interpretazione dei dati storici finora reperibili sul tema *I monaci e la città*; l'autore, Gilbert Dagron, si limita per ora a pubblicare quella che forse è la prima puntata di un lavoro più vasto: *Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine* (*451*), dov'egli affronta l'argomento con prospettive storiografiche piuttosto rare nel campo in questione (pp. 229-276). Molto più particolareggiati sono invece i temi della sezione ' Studi e documenti '. Si va da note di carattere ascetico-agiografico (José Grosdidier de Matons, *Les thèmes d'édifications dans la Vie d'André Ralos*, pp. 277-328), o prosopografico (Wanda - Wolska - Conus, *De quibusdam Ignatiis*, pp. 329-360) o storico-geografico (Denise Papachryssanthou, *Hiérissos, métropole éphémère au XIVe siècle*, pp. 395-410; Peter Schreiner, *Note sur la fondation de Monembasie en 582-583*, pp. 471-475) a contributi filologici originali e di notevoli conseguenze per la storia ecclesiastica o teologico-letteraria di Bisanzio (Jean Gouillard, *Une source grecque du Sinodik de Boril*: la *lettre inédite du patriarche Cosmas*, pp. 361-374; Jacques Lefort, *Prooimion de Michel, neveu de l'archevêque de Thessalonique, didascale de l'Évangile*, pp. 375-394; Charles Astruc, *Le livre III retrouvé du Commentaire de Théodore Méliténiotès sur les Evangiles* (*Parisinus gr. 180*), pp. 411-429). In mezzo a tanti temi pacifici trova posto una ricerca che sa di guerra, di pirateria e di ... affari, attestati col linguaggio impressionante dei documenti d'archivio: Michel Balard, *À propos de la Bataille du Bosphore*: *l'expédition*

génoise de Paganino Doria à Constantinople (1351-1352), pp. 431-469). Jean-Pierre SODINI, con le sue *Notes sur quelques inscriptions de Chypre*, riesamina la lezione di sei iscrizioni già edite ed apre così una sezione nuova nei *Travaux et mémoires* (pp. 477-486). Irène SORLIN, continuando uno spoglio bibliografico di cui aveva dato già due saggi (cfr. *Travaux et mémoires*, II, pp. 489 ss.; III, pp. 423 ss.), offre un'altra puntata della sua rassegna su *Les recherches soviétiques sur l'histoire byzantine II. 1963-68* (pp. 487-517). Il pregio maggiore della rassegna ci sembra essere la sistematicità organica e la ricchezza di notizie sui singoli titoli registrati.

Limitandoci a un semplice accenno alle notizie che G. Dagron e J. Lefort ci danno su due loro missioni scientifiche al Monte Athos (pp. 521-524), ritorniamo alla *memoria* che occupa le prime 208 pagine.

Essa è frutto delle ricerche coordinate di un gruppo di studiosi: Ch. Astruc, W. Conus-Wolska, J. Gouillard, P. Lemerle, D. Papachryssantou e J. Paramelle. Ha lo scopo di offrire un'edizione critica di « tutte le fonti greche fondamentali per la storia dei Pauliciani » (p. 1), come promette pure il titolo: *Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure: texte critique et traduction*. Le fonti qui pubblicate sono: *La Storia dei Pauliciani* di Pietro Siculo (pp. 3-68); il *Sommario sui Pauliciani* di Pietro l'Igùmeno, che secondo il *Vatic. gr. 511, f. 80v* dovrebbe identificarsi con Pietro Siculo (pp. 69-98); il *Racconto sulla ricomparsa dei Manichei* e una *Lettera* del patriarca Fozio (pp. 99-184); tre *Formule di abiura* fatte giurare ai pauliciani che eventualmente si convertissero al Cristianesimo ortodosso (pp. 185-207). È superfluo ricordare che questi testi sono forniti di introduzioni, apparato critico e, talora, di appendici illustrative. Certo questa loro edizione non è la *princeps*, ma quasi sempre è la prima edizione veramente critica, la quale fa progredire essenzialmente la costituzione del testo e spazza via vari errori o inesattezze in cui erano incorsi gli editori precedenti, per lo più anteriori al nostro secolo.

Abbiamo dinanzi, in conclusione, un eccellente strumento di ricerca storica e religiosa sul conto dei Pauliciani; strumento il cui uso è facilitato sensibilmente da un accurato 'indice' dei termini greci più notevoli (pp. 208-226).

C. CAPIZZI S. J.

Apostolos E. VACALOPOULOS, *Origins of the Greek Nation. The Byzantine Period, 1204-1461*. Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey 1970. Pp. XXVIII + 401.

Ever since Professor Vacalopoulos's appointment at the University of Thessalonica in 1943 he has pursued his research into the origins of the new Greek nation out of the ruins of the old Byzantine

Empire. In 1961 he considered that his work, although much further labour has yet to be done, should be published in order that it might aid towards a future synthetic study for which he has very adequately prepared the way. Here we have an English translation of this first volume. This takes the reader up to the fall not merely of Constantinople in 1453, but also of the empire of Trebizond in 1461. The significance of the starting point for the Byzantine period here studied, 1204, is that Professor Vacalopoulos is convinced from his studies that the taking of Constantinople by the leaders of the Fourth Crusade and the events which followed, provoked on the Greek side a new consciousness of their unity. This was a long way from any modern or 19th century notion of nationhood but it was a beginning.

The ethnic origins of the Greek nation is treated at the beginning of the book, with interesting and careful accounts of earlier settlements by the Slavs in the seventh century, by the Albanians probably from the twelfth century, by successive groups of Vlachs, some of them Latin speaking, at different periods. Finally there are Frankish groups, namely, the Latins who settled at various periods after 1204, but who were few in number and rapidly assimilated. The Turkish component was limited by the fundamental difference in religion. After 1204 the term Hellene tended to replace Roman, and Hellas became descriptive not merely of Greece proper but of the Greek-speaking lands of the Empire. This usage did not last with the recapture of Constantinople in 1261, but later revived. To the emperors of Nicaea in the period 1204-1261 must be given the credit for the emphasis on things Greek, including the reawakening of interest in the achievements of classical Greece.

Chapter seven is of particular interest, describing the situation of the Orthodox Church in a swift survey which ranges over the centuries when the Turks pressed on towards final conquest, and at the same time the contacts of people and clergy with the Latin powers and their Latin clergy were such as to encourage anything but trust. This isolation of a people caught between Turks and Latins was reflected in the inflexible attitude of the Greeks towards any projects of reunion with Rome. At times this led to much petty theological bickering, but the basic differences lay elsewhere, and were merely reflected in theological positions. Throughout this book the looming menace of inevitable Turkish conquest, with its effect on the men of the time, is very well brought out. Yet there is a detachment, also, which is most impressive in the description given of Turkish conquest and later colonialization and economic reconstruction.

The book ends with a description of the Greek scholars who sought refuge in Italy and other Western countries. In their homeland all that was left was the dream of national liberation. All sections of this impressive book are very well documented, and local traditions and popular songs of the period are used with telling effect to illustrate a mood or a reaction. One difficulty which I found in reading this work of Professor Vacalopoulos was the time-range of each chap-

ter. One's attention was rushed from something in the thirteenth century to the fifteenth and back again. Even though the general theme of each chapter was clearly presented, the evidence was hard to weigh because the particular background of each episode or example was not always presented. This is as much a tribute to Professor Vacalopoulos's erudition as evidence of my ignorance of such a sweeping vision of history.

The English translation has been well done by Ian Moles, and the author has himself revised the text. A very useful collection of maps is given at the end. I hope that it will not be too long before the subsequent volumes of this study are translated into English.

P. O'CONNELL S. J.

Varia

AA.VV., *Novellistica italo-albanese: Racconti popolari di S. Sofia d'Epiro – S. Demetrio Corone – Macchia Albanese – S. Cosmo Alb. – Vaccarizzo Alb. – S. Giorgio Alb.* (= « Studi Albanesi », pubblicati dall'Istituto di Studi Albanesi dell'Università di Roma sotto la direzione del Prof. Ernesto KOLIQI – *Tradizioni popolari degli Albanesi d'Italia*, vol. II), Leo S. Olschki Editore Firenze, 1970, pp. XXX + 446, 1 cartina e 5 tavv. f.t.

In questo secondo volume della nuovissima collana *Tradizioni popolari degli Albanesi d'Italia* vedono la luce una novantina di pezzi narrativi, tramandatici finora dalla sola tradizione orale. Si tratta di fiabe, filastrocche, racconti di animali, facezie e aneddoti colti dal vivo nei sei Comuni o Paesi elencati nel titolo del volume, tutti siti in Calabria, a sud del fiume Crati, in provincia di Cosenza, e popolati dagli Albanesi nel secolo XV, dopo esser sfuggiti all'invasione turca.

I racconti sono stati registrati direttamente da quattro giovani studiosi — Pina Giampietro, Elio Miracco, Costantino Bellucci e Francesco Matranga —, i quali se li son fatti raccontare da gente del popolo (bambine, donne di mezza età, vecchie, giovani contadini, vecchi ...), in genere di cultura elementare o, addirittura, analfabeta. Alla registrazione in magnetofono è segnita la trascrizione nell'originale albanese; nel volume il testo albanese è accompagnato dalla traduzione italiana e dalle indicazioni necessarie per lo studio sistematico del materiale offerto: luogo di incisione, data, nome e cognome, età, professione, indice d'istruzione e discendenza del narratore o della narratrice; eventuale designazione del ' tipo narrativo popolare ', a cui appartiene il pezzo narrativo, secondo la classificazione compilata da Antti Aarne e Stith Thompson in *The Types of the Folktale*, FF Commincations N° 184, Helsinki 1961.

Certo, per apprezzare la bellezza letteraria di questi testi popolari, bisogna saper bene la lingua albanese. Ma se ne può avere un'idea

indiretta attraverso la traduzione italiana, eseguita con cura e buon gusto: il lettore vi respira subito l'atmosfera spontaneamente poetica, caratteristica dei vari generi in cui sono classificati i novanta testi.

Sotto l'aspetto storico-culturale, il loro interesse è multiplo. I problemi a cui danno origine questi racconti a volta a volta idillici, satirici, comici, tragici, beffardi, pietosi, gioiosi, tristi, sono molti: riflettono tradizioni o momenti di vita anteriori al secolo XV o posteriori? Sono nati originariamente tra gli Albanesi o in ambiente balcanico-bizantino? Nella loro redazione attuale, si presentano allo stato puro o hanno subito rimaneggiamenti sotto l'influsso ad esempio, delle tradizioni popolari dell'ambiente italiano circostante? La religiosità soggiacente a molti di essi è di tipo ortodosso-orientale o cattolico-occidentale?

Questa problematica già basta a dar un'idea dell'importanza culturale di questa raccolta di ' tradizioni popolari ' e del merito di chi l'ha concepita ed attuata.

C. CAPIZZI S. J.

P. Ludger BERNHARD, *Die Chronologie der syrischen Handschriften* (= Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Supplementband 14), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1971, XX + 186 pp.

Anyone who has had much to do with the dates of Syriac MSS. as presented in the catalogues and who is aware of the correct rules by which they ought to be converted into dates of our era, will be well acquainted with the fact that errors of conversion are all too frequent. Indeed, as Bernhard shows with abundant examples, none of the catalogues before that of William Wright for the Syriac MSS. of the British Museum of 1872 and lamentably few afterwards succeeded in correctly applying the rules with any degree of consistency. Furthermore, no serious investigation has ever been made into the extent to which the theoretical rules are actually valid. Bernhard's work, which intends to be an exhaustive study of the dating of Syriac MSS., fills, therefore, a very real need.

In the first part, after presenting the problems posed by the conversion of dates in Syriac MSS., Bernhard portrays the actual practice followed by cataloguers, both oriental and occidental, as compared with the rules proposed by scientific chronologists. In the second part, he examines the available cases of dated MSS. to determine *a posteriori* the relationship between the eras used and ours. He wisely divides the MSS. according to the ecclesiastical communities from which they originate and shows that the relationship of eras varies somewhat according to the community and the period of the MS. The divergences are due to the date of the New Year, which differs especially with the Melkites, and to the arrival of European influence,

which penetrated the different communities at different dates. Besides the Seleucid and creation eras, that are the principal ones found in Syriac MSS., he also considers the other eras that are often encountered as synchronisms, especially Greek indictions, the Muhammadan and Incarnation eras. The last is shown to be a source of confusion, for it can represent either an A. D. date in our era or a mere pseudo-era that in reality stands for a constant difference of years from the principal era used in the MS. that varies notably from one community to another.

In the final 15 pages Bernhard gives a very useful and concise summary of the principles of chronology for the dates of Syriac MSS. This includes four precise rules for the conversion of Seleucid era dates and four others for those of the creation era. One cannot but hope that they will be sedulously heeded in the future by cataloguers, historians and all others who have to deal with the dates of Syriac MSS.

This first scientific investigation of the subject has been conducted with most praiseworthy thoroughness. It is not, nonetheless, as exhaustive a treatment as it might have been. Understandably, it limits itself to a consideration of MSS. described in published catalogues, but even among these there are surprising lacunae that include not merely minor collections, but even large and important ones such as those of Séert, Diarbekir and Mardin, described by Scher and even the MSS. of the Vatican Library described by Mai, Van Lantschoot and Scher. Moreover, since the chronology of Syriac MSS. is really that of the Syriac-using churches, the material might profitably have been augmented by the exploitation of the Christian Arabic MSS. produced by these same churches. The recent Nestorian material is too meager to justify generalizations.

The chronological questions considered include the most important ones, but some secondary points have been ignored, such as the date when the Gregorian calendar was introduced into each community, whether officially by ecclesiastical authority or unofficially by the private initiative of scribes. The difference or absence of difference of dating in Syrian and Melkite Catholic MSS., is never even referred to. Even with regard to Chaldean MSS. one should distinguish between the Diarbekir patriarchate, in which A. D. dates are common early in the 18th century, and the Mosul patriarchate, in which they do not appear until the end of the century. One may also note that the pseudo-era of the Ascension found in some Nestorian MSS. is practically ignored, even though it can be useful when the principal Seleucid date is lost. Furthermore, the problem of the equivalence of Syriac months under the Sassanid dynasty raised by Higgins in *Traditio* 11 (1955), 3-17, ought at least to have been mentionee.

Even Bernhard's rules for the conversion of dates are not as complete as they might be, for they ignore the introduction of the Gregorian calendar, according to which Seleucid dates should presumably be converted after 1582. Accordingly, the dates that require a subtraction of 312 years instead of the normal 311 will no longer include all between the 1st of October and the 31st of December, but only between the 1st of October and, depending on the century in question, the 18th to 21st of December.

In a work of this nature accuracy is important for the avoidance of confusion. There are, nonetheless, at least three misprints in numbers: 2128 on p. 121 should read 2121, 331 on p. 135 should be 311 and 1713 on p. 141 should be 2022. Moreover, 716 and 745 of the Martyrs, mentioned on p. 17 as the dates of the Coptic Patriarch Zacharias, should be more accurately converted into A. D. 999/1000 and 1028/9. As for Assemani's figures, 1010 to 1034 A. D., these do not represent an erroneous conversion, but the real dates of this patriarch as known from other sources.

Finally, one would appreciate at least a footnote to certain statements in the earlier part of the book whose interpretation needs considerable modification in view of the researches that appear in the latter part. For example, the assumption on p. 11 that the Assemanis used the Seleucid era for dating from their childhood is revealed as almost certainly erroneous. The same can be said of the assumption on p. 46 that East Syrian cataloguers were acquainted in their childhood with the use of a Selencid reckoning of years based on a New Year's date of the 1st of January. It is clear, however, that the lacunae, errors and other shortcomings that I have pointed out do not seriously detract from the excellence of this extremely valuable work.

W. F. Macomber S. J.

Jean-Paul Rey-Coquais, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, publication commencée par L. Jalabert, S. J., et R. Mouterde, S. J., continuée par l'Institut Fernand-Courby (Université de Lyon), tome VII: *Arados et régions voisines, Nos 4001-4061*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1970, pp. 118, 2 cartine e 16 tavv. f. t.

Osserviamo innanzi tutto che le iscrizioni contenute in questo volume della ben nota collezione non sono 62, come potrebbe far credere la numerazione che accompagna il titolo, ma 66, perché quattro numeri sono ripetuti. In secondo luogo diciamo subito che l'interesse di queste iscrizioni, nel loro complesso, è molto inferiore a quello delle altre raccolte nei volumi precedenti. Si tratta, nella stragrande maggioranza dei casi, di epigrafi brevi, frammentarie, di ardua decifrazione e dal contenuto vario, ma raramente importante: ex-voti, oscure commemorazioni, epitaffi ... Ma, tra quelle che emergono per importanza prosopografica o storica, ce n'è una, già molto studiata (N° 4028), e che il Rey-Coquais ha sottoposto a un'indagine minuziosa e dottissima (pp. 55-67). Essa contiene i privilegi di cui

godeva ancora sotto l'imperatore Valeriano (254-259) il tempio fenicio di Baitocaece, presso Arados, che ancor oggi è il santuario fenicio meglio conservato. L'interesse maggiore della vasta iscrizione è costituito dal fatto che essa riproduce i testi dei documenti che contengono i privilegi del santuario: un decreto rescritto dell'imperatore Valeriano (in latino); una lettera e un memorandum decreto di Antioco I o II (324-262/1 oppure 287-247 a.C.); un decreto della *polis*, «mandato al divino Augusto» (pp. 56-57).

I titoli cristiani sono soltanto quattro (N° 4042 *bis*, 4047, 4050, 4053); è degno di rilievo il N° 4050 (d'epoca imprecisata, ma certamente paleocristiana), a causa della sua formula iniziale ['Ιη]σοῦς ὁ Χ(ριστὸ)ς τοῦ Θ(εο)ῦ υ(ἱὸ)ς, già studiata dal P. Mouterde (p. 80, con la n. 1). Come sono relativamente poche le iscrizioni cristiane, così sono scarse quelle finora inedite (N° 4021, 4024, 4026, 4040, 4042 *bis*, 4047, 4047 *bis*, 4052), e più scarse ancora quelle in latino (N° 4007, 4009) o con una parte del testo in latino oltre che una parte in greco (N° 4016, 4028). Questa scarsezza d'importanza della maggioranza dei titoli non ha impedito tuttavia al Rey-Coquais di compilare un volume d'alto valore scientifico. La sua introduzione generale (pp. 15-24), l'edizione del testo delle singole epigrafi, il commento linguistico-storico-geografico che le accompagna, tutto l'apparato degli indici, delle tavole e delle cartine attestano una preparazione eccellente e una somma di lavoro degna di ammirazione. Per averne un saggio, si vedano le 45 testimonianze epigrafiche e letterarie che menzionano alcuni personaggi di qualche zona (Arados e Marathos) dell'area, da cui provengono le iscrizioni pubblicate in questo volume (pp. 87-90).

C. Capizzi S. J.

Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam*. The "Heresy of the Ishmaelites", E. J. Brill, Leiden 1972, pp. XIV + 172.

Questo saggio, dal titolo onesto che ne circoscrive scopo e limiti, ha una prima parte introduttiva; la seconda descrive il contesto storico nel quale si svolse la vita di Giovanni Damasceno; la terza e la quarta studiano due testi islamologici attribuiti a lui. Seguono, in appendice, l'originale greco e la traduzione inglese dei testi esaminati. Una bibliografia e un indice analitico concludono il volume.

Ci soffermiamo sul problema critico della attribuzione, perché ne dubitano patrologi e bizantinisti insigni. Al Kotter l'*Eresia degli Ismaeliti* non sembra autentica. Beck concede semmai che la *Disputa di un Saraceno e di un Cristiano* sia attribuibile con maggiore probabilità al Damasceno piuttosto che a Teodoro Abū Qurra.

Sahas non pretende anticipare il giudizio autorevole di chi sta pubblicando l'edizione critica delle opere del Damasceno. Gli basta che il testo sugli Ismaeliti sia noto appena pochi decenni dopo la composizione della somma di cui farebbe parte, la *Fons Cognitionis*, che è sicuramente del Damasceno. E che da allora gli sia attribuito (p. 66). Anche per la *Disputa* il suo argomento è minimista. Dato e non concesso che il testo, nella sua forma attuale, non sia di mano del Damasceno, la sostanza e il pensiero sono suoi (p. 102). Sahas fa l'esegesi dei due testi.

Ne risulta che l'autore della *Eresia degli Ismaeliti* ha una diretta conoscenza dell'Islam. La chiama anche setta dei Saraceni, o degli Agareni, sottolineando il legame con Abramo. I Saraceni sono per lui *Sara-kenoi*, vuoti di Sara, perché discendenti dal figlio che Abramo ebbe invece da Agar. Il loro Dio è unico, non generato, né generante. Hanno una cristologia e una teologia del profetismo. Nel discutere l'aspetto ereticale della loro dottrina, l'eresiografo sfida i Musulmani a provare il profetismo di Maometto. E risponde *ad hominem* alle accuse che essi rivolgono ai Cristiani di essere «associatori», cioè corruttori del monoteismo, chiamandoli di rimando «mutilatori», perché separano Dio dal Verbo e dallo Spirito, di cui pure parlano. Ancora *ad hominem* risponde all'accusa di idolatria della croce, citando in causa il culto della Ka'ba.

Nella *Disputa* il Saraceno afferma che Dio è causa di tutto, quindi anche del male. Infatti forma il figlio adulterino nel seno della adultera. Il Cristiano risponde che Dio ha creato durante i sei giorni del Genesi. In seguito, le creature dotate di potenza generativa sono causa delle singole generazioni.

Questo discorso rientra nella secolare discussione patristica sull'origine del male. Sahas vi fa cenno, appena sfiorandone l'importanza per la storia del pensiero cristiano. In questo caso la sua traduzione dal greco non è abbastanza precisa. Segnaliamo due sviste nel citare l'impaginazione del Migne (pp. 142 e 155). In sede islamologica si potevano tentare ulteriori approfondimenti. Per esempio, *Xabar*, detto del pianeta Venere e tradotto dal greco *megale*, invece che traslitterazione dell'arabo *kabar* o *akbar*, potrebbe riferirsi a Hobal divinità preislamica venerata secondo Ibn al-Kalbi, alla Mecca (cfr. p. 87 n. 3). La storia della cammella, citata dall'eresiografo poteva ispirare una ricerca su questa leggenda coranica che non troverebbe analogie nella letteratura aggadica e sarebbe perciò tipicamente araba preislamica (pp. 91-92). Circa il manoscritto vaticano con altra opera islamologica del Damasceno, bisognava prima di tutto controllare l'unico riferimento che ne dà Adel Th. Khoury. In realtà il Mai, al luogo citato da Khoury, non ne parla.

Sahas, pur lodando la serietà e la dialettica nei due testi, non approva l'inserimento della *Eresia degli Ismaeliti* fra le eresie cristiane. Vi scorge l'errore metodologico di ridurre un'altra religione alle dimensioni e ai valori della propria. L'obiezione è vera, in astratto. Non lo è nel caso ipotizzato: *L'Eresia degli Ismaeliti* apparterebbe al trattato *De Haeresibus*, seconda parte del *Fons Cognitionis* di Giovanni Damasceno. Quel trattato suppone la suddivisione, fondata su un versetto paolino, di Barbarismo, Scitismo, Ellenismo e Giudaismo, cui

tutte le eresie farebbero capo. L'indole ne sarebbe del tutto apologetica per mettere in guardia i Cristiani contro errori religiosi, tanto più pericolosi quanto più affini alle loro credenze. Sull'*humus* fecondo delle dispute trinitarie e cristologiche, a parte la pressione politica ed economica, l'Islam esercitava un'attrazione proselitista. L'apologetica cristiana cercava di controbilanciare questa attrattiva.

Nonostante queste osservazioni critiche, riconosciamo i meriti della monografia. Fa il punto circa le ricerche su due testi attribuiti al Damasceno. Ne illumina la ricchezza e l'importanza esemplare per la storia di un dialogo cristiano-musulmano non sempre rimasto a quel livello.

V. Poggi S. J.

Wegzeichen, Festgabe zum 60. Geburtstag von Prof. Dr. Hermenegild M. Biedermann OSA, herausgegeben von Ernst Chr. Suttner und Coelestin Patock OSA (= *Das östliche Christentum*, Neue Folge, Heft 25), Augustinus-Verlag, Würzburg 1971, XXXIX + 479 Seiten.

Freunde und Kollegen haben dem um die ostkirchlichen Studien hochverdienten Fachwissenschaftler diese Gabe zur Vollendung des 60. Lebensjahres (am 15.12.1971) bereitet. Wie aus dem Vorwort seines Ordensprovinzials nnd einem kurzen Lebenslauf (S. XV-XVII), dem ein Verzeichnis der Werke beigegeben ist (XVII-XXI), hervorgeht, ist aber P. Hermenegild Biedermann nicht nur seit Jahren Inhaber des Lehrstuhls für die "Kunde des christlichen Ostens" (seit 1965 o. Professor), Begründer der Zeitschrift "Ostkirchliche Studien" (mit wertvoller Bibliographie) und Leiter der von Prof. G. Wunderle begründeten Monographienreihe "Das östliche Christentum", sondern er hatte auch als Provinzial der deutschen Augustinerprovinz Gelegenheit, ostkirchliches Leben in den Emigrantenkirchen der USA und von Kanada wie in Äthiopien persönlich kennenzulernen. Über das Ostkirchliche Institut der deutschen Augustiner in Würzburg berichtet P. Coelestin Patock (XXII-XXXIX). Die Mitarbeiter an dieser Festschrift sind in der Tabula Gratulatoria (VIIff.) aufgezählt. (Unter ihnen befinden sich drei Vertreter des Pontificium Institutum Orientale).

Die 28 Artikel sind auf drei Teile verteilt (vgl. S. VI). Teil I enthält 13 Beiträge über die griechische Kirche (überwiegend Themen aus der Patristik, aber auch aus neuerer und nenester Zeit). Es folgen in Teil II 5 Beiträge über das Gebiet der altorientalischen Kirchen und in Teil III 10 Aufsätze, die sich mit Fragen der slavischen Kirchen befassen. Genau genommen behandelt aber der erste Artikel von Teil III — Verfasser ist der serbisch-orthodoxe Professor Dimitrijević — ein nicht nur slavisch-orthodoxes, sondern allgemein-orthodoxes Thema (Theologie der Heiligkeit in der orthodoxen Eucharistiefeier). Das gleiche gilt inhaltlich vom letzten Beitrag (Der orthodoxe Gottesdienst in der Welt von heute) des rumänisch-orthodoxen Professors Branişte, wobei noch die Frage entsteht, zu welchem Einflußgebiet man die rumänische Orthodoxie rechnen soll, zum slavischen oder griechischen — oder zu beiden. Neben mehreren orthodoxen Autoren fehlen auch evangelische nicht. So steht zu Beginn die Studie von Professor Meinhold (Die Anschauung des Ignatius von Antiochien von der Kirche), ein Beitrag, der eine große Annäherung an die katholische Überlieferung zeigt.

Bei der Vielfalt der behandelten Gegenstände kann in einer Präsentation der Festschrift nicht auf Einzelheiten eingegangen werden. So würden wir z. B. im letzten Artikel von Branişte (473ff.) bemerken, daß jene Merkmale, die er als wesentlich für den orthodoxen Gottesdienst, im Unterschied zu den anderen christlichen Kirchen, hinstellt, sich gleichfalls in der katholischen Kirche dort finden, wo noch katholisches Bewußtsein vorhanden ist. Die Vorschläge dieses Verfassers für eine Anpassung des orthodoxen Kults an die Verhältnisse der Gegenwart finden wir gemäßigt und annehmbar.

B. Schultze S. J.

Edoardo Volterra, *Il problema del testo delle costituzioni imperiali*, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1971 (Estratto da: *Atti del II Congresso Internazionale della Società Italiana di Storia del Diritto* — Venezia *18-22 Settembre 1967*), pp. 821-1097.

In questo suo nuovo volume l'A. riprende ed approfondisce un tema già affrontato in due scritti precedenti: *Quelques remarques sur le style des constitutions de Constantin* (= *Mélanges Lévy-Bruhl*, Paris 1957, pp. 325-334) e *Intorno ad alcune costituzioni di Costantino*, in *Rendiconti Acc. dei Lincei*, Cl. Scienze Morali, Ser. VIII, 13 (1958), pp. 62-76. Il tema o, meglio, il problema è di critica testuale: il testo delle costituzioni imperiali, così come esse ci sono state tramandate dai quattro Codici Ermogeniano, Gregoriano, Teodosiano e Giustinianeo, prescindendo dal fatto (già abbastanza studiato) se sia stato deformato da interpolazioni o no, è proprio tale quale esso nscì dalla penna o dalla cancelleria imperiale? Non subì esso nessuna modifica prima o all'atto della codificazione? Nei due studi suaccennati la risposta era senz'altro positiva; anzi il prof. Volterra avanzava l'ipotesi che « il testo delle costituzioni imperiali, quali ci sono conservate nei quattro Codici, nelle raccolte dei *iura* e delle *leges*, negli scritti dei giuristi classici, sia ben lungi dall'essere il testo che originariamente era stato promulgato dall'imperatore o che era stato redatto dalla sua cancelleria. Quasi sempre questo testo, di solito piuttosto lungo, contenente la motivazione della disposizione imperiale, i richiami al diritto precedente, non di rado esposti in forma enfatica e retorica, è

stato ridotto e sunteggiato da un funzionario o da un giurista, il quale aveva estratto dal provvedimento imperiale o dalla corrispondenza scambiata fra imperatori e subordinati la frase che conteneva l'ordine o la decisione del Principe, dando così ad essa il valore di affermazione di una norma legislativa o di un principio giuridico » (p. 826). Alla luce di questa ipotesi, già fondata su una notevole documentazione, il prof. Volterra propose una teoria dalle conseguenze molto più sconvolgenti di quanto non apparisse dalla sua formulazione pacata e cauta: « In questa attività, diretta a trarre dalle varie forme di espressione della volontà imperiale la norma giuridica e a formularla concisamente, può vedersi una delle più importanti realizzazioni compiute dai giuristi romani, i quali non solo riducono e traducono in regole precise gli ordini e le decisioni degli imperatori, dando spesso a risoluzioni di casi isolati e concreti portata generale di principio astratto, ma li coordinano al sistema giuridico. Tale attività ha potentemente contribuito a far sorgere e ad ordinare quell'insieme di norme e di istituzioni che agli storici moderni appare cronologicamente distinto dal diritto precedente ed a cui si suole dare il nome di diritto o di legislazione imperiale. Nell'esercizio di tale attività, svolta sotto l'egida dell'autorità imperiale, la giurisprudenza romana compie sotto vari aspetti funzione creativa di diritto » (*Intorno ad alcune costituzioni di Costantino*, cit., p. 71).

Al prof. Mario Amelotti questa 'complessa dottrina' del Volterra è apparsa troppo ' pessimistica '. Perciò, pur accogliendone vari punti anche essenziali, le ha mosso contro varie critiche (cfr. M. AMELOTTI, *Per l'interpretazione della legislazione privatistica di Diocleziano*, Milano 1960, pp. 32-50). Ora, lo scopo principale, se non esclusivo, di questo libro è proprio, come dice il prof. Volterra, « saggiare il fondamento » di tali critiche, che egli riassume limpidamente nelle pagine 827-829.

Saggiare il fondamento di un'affermazione significa esaminare gli elementi logici che lo costituiscono. Nel nostro caso tali elementi sono di natura positiva, e la loro consistenza è assicurata soltanto dai risultati di una ricerca positiva intorno alle costituzioni imperiali e a tutte le fonti utili a illuminarne la formazione del testo. Proprio questa è la ricerca compiuta dal prof. Volterra.

La massa delle fonti che egli ha scrutato è impressionante: scritti di Gellio e di Cicerone, epistolario di Plinio il Giovane e Traiano, l'operetta *Divi Hadriani sententiae et epistolae*, scritti di Giuliano l'Apostata, il Digesto, le opere dei giuristi classici, le Novelle di Giustiniano, centinaia di iscrizioni e di papiri greci e latini dal contenuto giuridico ...

Da queste fonti egli ha ricavato un gran numero di dati o elementi storici, stilistici, formali, ecc., che gli hanno permesso di confrontare in modo fecondo le costituzioni conservate nei Codici di Teodosio e di Giustiniano con quelle (talora le stesse) provenienti da altre fonti. La conferma più persuasiva della dottrina del prof. Volterra e la conseguente vanificazione delle critiche del prof. Amelotti scaturiscono proprio da tali ' confronti oggettivi '. Essi rivelano i vari procedimenti seguiti dai compilatori dei Codici nel codificare le costituzioni imperiali. Qui basti accennare al fatto che essi talora desumono dal testo originario soltanto la parte dispositiva tralasciando ogni motivazione ed altri elementi (cfr. per esempio la sorte subita da due costituzioni di Giuliano l'Apostata nei Codici di Teodosio e di Giustiniano e negli *Scholia Vaticana*, pp. 915-919), oppure modificano ed alterano, sunteggiandola, la parte dispositiva, quando non la riducono alla frase centrale che poi riproducono costantemente con la *inscriptio* e la *subscriptio* (cfr. pp. 1027-1081). Le conclusioni deducibili da tali ricerche sono state riassunte ed elencate schematicamente nelle pagine 1094-1097. Esse, come suggerisce esplicitamente il prof. Volterra, pongono nuovi problemi sulla formazione del testo delle costituzioni imperiali inserite nei Codici. Il più importante è « se anche presso la cancelleria imperiale veniva svolta opera di riduzione e di sunteggiatura dei testi delle disposizioni imperiali e se i testi di quelle che venivano ufficialmente pubblicate ed affisse o di cui venivano rilasciate copie a privati o a funzionari erano già stati ufficialmente ridotti o sunteggiati » (p. 1097).

Va da sé che solo il lettore competente saprà apprezzare giustamente un lavoro di esemplare rigore scientifico come questo. Esso tuttavia può rendere buoni servizi non solo ai romanisti, ma anche ai bizantinisti, agli storici di Roma e del mondo tardo-antico, ai cultori di storia ecclesiastica e, molto più di quanto il titolo non lasci indovinare, agli studiosi di diplomatica imperiale. Amiamo credere che Franz Dölger avrebbe accolto con piacere questo libro.

C. CAPIZZI S. J.

NOTAE BIBLIOGRAPHICAE

Balkan Studies. A biannnal publication of the Institute for Balkan Studies, volume 12 (1971) No. 1, Thessaloniki 1971, p. 322.

Questo numero della pregiata rivista è dedicato alla memoria del suo fondatore prof. Basil S. Laourdas (1912-1971), già professore di letteratura e cultura greca in alcune scuole secondarie, poi stndioso a Dumbarton Oaks Institute (Washington, USA), e finalmente direttore dell'Istituto di studi balcanici a Tessaloniki. Oltre la sua biografia (di C. Tsourkas) vi troviamo la sua bibliografia, e alcuni elogi scritti in occasione della sua morte. Il resto del presente numero contiene degli articoli e recensioni riguardanti gli studi balcanici, come di solito.

M. LACKO S. J.

Otto Böss, *Die Lehre der Eurasier*. Ein Beitrag zur russischen Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts. Veröffentlichnngen des Osteuropa-Instituts München, Bd. XV Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1961, 130 S.

Le mouvement eurasiste regroupait entre 1920 et 1935 de nombreux représentants éminents de l'intelligentsia rnsse dans l'émigration. A l'écart des partis politiques, il se proposait par une philosophie de l'histoire russe et en tenant compte du phénomène soviétique, de jeter les bases idéologiques de la future Russie. Géographiquement l'Eurasie coincide environ avec le territoire de l'actnelle URSS; les eurasiens prétendaient démontrer son unité et son originalité du point de vue historique, culturel et géographique, soulignant très fortement les caractéristiques qni l'opposent à la culture européenne.

L'ouvrage de Böss est la première, (et probablement encore l'unique) synthèse assez complète des théories eurasistes dans nne langue occidentale. Utilisant l'abondante littérature eurasiste, il fait un exposé critiqne de l'interprétation eurasiste du sens de la révolution russe (chap. 1), des thèses fondamentales des eurasiens (chap. 2 & 3) et trace nn aperçu succinct du programme politico-social (chap. 4).

Plusieurs problèmes soulevés par le mouvement eurasiste restent actuels; mais son idéologie et son programme appartiennent déjà à l'histoire. L'auteur pouvait donc légitimement tracer un bilan, qui dans son ensemble restera valable et définitif.

Ch. INDEKEU S. J.

Sergei BULGAKOV, *Il Paraclito*. Edizioni Dehoniane, Bologna 1971. Pp. 543.

This is the first complete translation into Italian of the second of Bulgakov's three works on the Holy Trinity, in many ways his most characteristic work. The translation has been done by Fausta Marchese and it reads easily. A most useful introduction has been written by Pier Cesare Bori, whose own recent work on the notion of Communion shows a deep knowledge of Bulgakov's theological thought. The price of this work is high, but granted the restricted readership for this kind of work it is not unreasonable.

A magisterial review of the original Russian version of this work has already appeared in the *Orientalia Christiana Periodica* III (1937), pp. 674-680, written by Father Bernard Schnltze, S. J. in Latin. There is nothing that is worth adding except that the lapse of time between the original Russian version and this Italian translation makes the consideration of the Holy Spirit by Bulgakov somewhat deficient both with regard to bibliography as also in relation to the modern Catholic consideration of the Church. It is well known that Bulgakov wished to maintain the difference between East and West on the procession of the Holy Spirit as a fundamental difference, and not rather as a difference in modes of expressing the same doctrine. This led him to several contradictions. However, Bulgakov will be found very much *ad rem* by modern Catholic readers in many areas of theology after the work of Vatican II.

P. O'CONNELL S. J.

Cahiers Archéologiques. Fin de l'Antiquité et Moyen Age, publiés par André GRABAR et Jean HUBERT, XXI, Éditions Klincksieck Paris 1971, pp. 232, con numerose figg. nel testo e fuori testo'

È un piacere presentare un numero come questo della magnifica rivista fondata oltre vent'anni or sono da A. Grabar e ancora diretta instancabilmente da lui. Com'è successo in fascicoli precedenti, questo presenta un interesse speciale per l'Oriente cristiano. Su dodici contributi, otto riguardano l'arte o l'archeologia dell'area bizantina, della Mesopotamia e dell'Armenia, svolgendo temi o prettamente

sacri o connessi talora con la prassi religiosa. Qui ci basti ricordare lo studio sulla forma e la struttura dei braccialetti di lusso romani e bizantini dal II al VI secolo, di Claude Lepage (pp. 1-23); la magnifica indagine dei coniugi Michel e Nicole Thierry sulla cattedrale armena di Mrèn e sulla sua decorazione plastica e pittorica (pp. 43-77); la rassegna critica di affreschi del secolo XI a Corfù, di P. L. Vocotopoulos (pp. 151-180); la ricerca minuziosa e densa del Grabar sulle miniature che accompagnano la *Cronaca* di Giovanni Skylitze, nel ms. della Biblioteca Nazionale di Madrid, *Matritensis II* (pp. 191-211); e infine il contributo di Rainer Stichel alla storia del *semantron*, il noto strumento di avviso dei monasteri orientali, al quale dedicò uno studio anche il Millet (pp. 213-228).

Pur rinunciandc a ogni tentativo di analisi critica, possiamo permetterci di affermare che tali articoli si impongono al lettore per ampiezza e solidità di documentazione scientifica e per chiarezza di esposizione.

C. CAPIZZI S. J.

Robert E. CARTER, S. J., *Codices Chrysostomici Graeci III, Codices Americae et Europae occidentalis*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1970, pp. 169.

This is the second volume which Fr. Carter has prepared for this series, and he catalogues here the Greek manuscripts of Chrysostom in the United States, Sweden, Denmark, Holland, Belgium, Switzerland, and Spain. The manuscripts and their contents are described fully, in a format which is clear and concise, and a copious appendix and index facilitate access to the writings catalogued. They are especially useful for dealing with writings which are difficult to identify in terms of the titles and texts in the standard editions. This volume is, then, another major contribution to the process of bringing order into the chaos which has traditionally plagued editors of Chrysostom, and, when the monumental task of cataloguing the Chrysostom manuscripts in France and Italy has been completed, the scholarly material which this series has provided should form the starting-point for a new era in the editing and study of Chrysostom's writings.

G. H. ETTLINGER, S. J.

Pia COMPAGNONI, *Terra Santa*, La Franciscan Printing Press della Custodia di Terra Santa, in collab. con l'Opera Italiana Pellegrinaggi Paolini, Milano 1972, p. 302.

L'a. è andata spesso come guida dei «pellegrinaggi paolini» in Terra Santa. Ciò che leggiamo in queste pagine non è una semplice guida turistica, ma un vero «libro di pellegrino» di alta potenza meditativa.

T. ŠPIDLÍK S. J.

C. W. CRAWLEY, *John Capodistrias: Some unpublished documents* (= Institute for Balkan Studies, vol. 114), Thessaloniki 1970, p. 109.

La corrispondenza di Capodistrias fu pubblicata in 4 volumi a Ginevra nel 1839 da A. E. Bétant. Secondo il nostro autore in questi volumi furono pubblicate solo le lettere che mostrano Capodistrias nella luce favorevole (Int. p. 12). Dalle carte, che la famiglia di Capodistrias depose nel 1927 nell'Archivio di Corfù, l'autore ha potuto raccogliere un certo numero di lettere finora inedite. In questo volume egli pubblica la corrispondenza di Capodistrias: a) con Principe Leopoldo di Sassonia-Coburg, designato al trono della Grecia renata, che coprono gli anni 1825-1830, complessivamente 42 documenti; b) con czar Alessandro I e Nesselrode, complessivamente 51 documenti, che coprono gli anni 1820-1827. La maggior parte dei documenti è pubblicata *per extensum* nella lingua originale francese, invece degli altri l'autore dà solo il sommario in inglese. Secondo l'autore, questi documenti gettano una nuova luce sul periodo assai critico della vita di Capodistrias.

M. LACKO S. J.

Hans-Joachim HARTEL, *Byzantinisches Erbe und Orthodoxie bei Feofan Prokopovič*, (= *Das östliche Christentum*, Neue Folge, Heft 23), Augustinus-Verlag, Würzburg 1970. S. 244.

Der vorliegende, aussergewöhnlich wertvolle Band der Reihe: "Das östliche Christentum" behandelt keinen Ausschnitt aus der Tatsachengeschichte der russischen Kirche. Er bringt einen gewichtigen Beitrag zu ihrer Ideengeschichte. Dazu zieht er eine grosse Zahl oft wenig bekannter Stellen, die zwar alle schon gedruckt, oft aber kaum ausgewertet waren, heran. Er ist manchmal, zumal im ersten Teil der die "Kaiseridee" des Vertrauten des russischen Kaisers und auch die seines Herrn darlegt (S. 47-95), ziemlich schwer lesbar. Man muss schon gut dem folgen, was der Verfasser aus den drei Schriften des Erzbischofs zu diesem Fragenbündel herausholt. Der zweite Teil trägt den Titel: "Orthodoxie". Er behandelt in einem ersten Abschnitt A: den "Kirchenbegriff" des Teofan Prokopovič. Dieser Abschnitt steht offenbar in nahem Zusammenhang mit dem ganzen ersten Teil. Beide zusammen geben der ganzen Abhandlung ihren eigenen Ton. Es folgt ein zweiter Abschnitt B: "Orthodoxe Traditionen", in dem auf verschiedenen Gebieten der kirchlichen Lehre so z. B. der Liturgie, der Marienverehrung, der Heiligenverehrung, der Bilderverehrung und des Mönchtums nachgewiesen wird, dass Prokopovič mit seiner Lehrverkündigung auf dem Boden der byzantinischen Tradition steht. Dieser Abschnitt ist trotz seiner Vielfarbigkeit — so will mir scheinen — schwächer als die beiden vorausgehenden.

A. M. AMMANN S. J.

LA PIANA Giorgio, *Le rappresentazioni sacre nella letteratura bizantina dalle origini al sec. IX*, Grottaferrata 1912 – Réimpr. Variorum Reprints, London 1971, XV-345 p.

Cette réimpression anastatique reproduit tel quel l'ouvrage dans lequel La Piana en 1912 s'efforcait de découvrir dans les «homélies dramatiqnes» et la poésie litnrgique les sources et les témoins du théâtre religieux à Byzance. La thèse de l'auteur fut accueillie avec enthonsiasme par L. Bréhier (Jonrnal des Savants, 1913 p. 357-361 et 395-404) qui essaya de lni apporter une preuve complémentaire par l'iconographie dans son étnde: Les miniatnres des Homélies du moine Jacques et le théâtre religieux à Byzance (Fond. E. Piot, Monnments et Mémoires, XXIV, 1921). Aussitôt combattue par Sisto Colombo (Disdakaleion, II, 1913 p. 110-115), cette thèse suscita une série d'études tendant les unes à démontrer, les autres à nier l'existence d'un théâtre religieux byzantin. Rappelons les premiers échos de ce débat: A. Vogt, Etudes sur le théâtre byzantin, Byzantion 1931, 31 ss. et 623 ss.; Cottas V., Le théâtre à byzance, Paris 1931; Cottas V., L'influence du drame «Christos Paschôn» sur l'art chrétien d'Orient, Paris 1931; Baud-Bovy S., Sur un «Sacrifice d'Abraham» de Romanos et sur l'existence d'un théâtre religienx à Byzance, Byzantion, 1938, 321 ss. Même si sa thèse apparaît désormais comme inacceptable, La Piana a eu le mérite d'ouvrir le débat.

Ch. INDEKEU S. J.

Relationes status dioecesium in Magno Ducatu Lituaniae. Vol. 1 Dioeceses Vilnensis et Samogitiae. Pluribus adlaborantibus in nnum redegit Paulus RABIKAUSKAS S. I., Edidit Sectio historica Academiae Litnanae Catholicae Scientiarnm, Romae 1971, p. LV + 542 + 2 tabulae geographicae.

Cultoribus historiae ecclesiasticae bene notus est valor *Relationum*, quas episcopi praesentare debebant Sanctae Sedi occasione Visitationis liminum SS. Apostolorum, vel, si legitime impediti, mittere ad Sacram Congregationem Concilii. Proinde Academia Catholica Lituana (nunc Romae) rem utilissimam suscepisse dicenda est, edendo *Relationes* ad dioeceses Litnaniae spectantes. Editor in Praefatione narrat qnomodo hoc primum volnmen unitis viribus plurium historiae cultorum exstiterit. Ipse editor autem scripsit optimam Introdnctionem sive de historia dioecesium Lituaniae, sive de *Relationibus* easdem dioceses spectantibus. In hoc primo volnmine continentur solummodo *Relationes* dioecesinm Vilnensis (18) et Samogitiae (14). Ut materia sit completa, insertae sunt non solum *Relationes* ad S. Congr. Concilii, sed etiam aliquae Relationes ad S. Cong. de Propaganda fide et una Relatio Legati Apostolici T. Arezzo,

anni 1807. Omnia autem optime, juxta methodum in talibus editionibus usitatam, digesta et praesentata sunt. Merito itaque editores hujus voluminis laudandi sunt.

M. LACKO S. J.

Свети Василије Острошки Чудотворац. Споменца Поводом 300-годишњице његова представљења. Београд, 1971, стр. 240.

Il volnme è un libro commemorativo in occasione del 300 anniversario della morte di San Basilio di Ostrog (1610-1671), fondatore del celebre monastero nel Monte Negro, che porta il suo nome. Il volume si apre con messaggi di circostanza da S. B. il patriarca serbo Germano e di S. E. il metropolita di Monte Negro Danilo. Poi diversi autori trattano di San Basilio sotto diversi aspetti: storia, ascesi, culto, poesie in suo onore etc. Numerose illustrazioni completano qnesto bel volume. Voglio però osservare, che nel titolo al posto di *представлења* normalmente dovrebbe essere *преставлења*.

M. LACKO S. J.

Vassilios S. PSEFTONGAS, *Μελίτωνος Σάρδεων « Τὰ περὶ τοῦ Πάσχα δύο »* (= Ἀνάλεκτα Βλατάδων 8). Πατριαρχικόν Ἵδρυμα Πατερικῶν Μελετῶν. Thessaloniki 1971. 255 pp.

L'Autore riprende in esame la dibattuta questione della paternità dell'omelia «In S. Pascha» dello pseudo-Ippolito di Roma. Questa che egli, d'accordo con Cantalamessa, fa risalire agli anni 164-166, altro non è se non la prima parte di un unica opera della quale l'omelia sulla Passione, di Melitone di Sardi, pnbblicata dal Bonner nel 1940 sarebbe la seconda. Tutt'e due questi scritti costituirebbero un'nnica omelia, opera di Melitone di Sardi, alla quale si riferisce la testimonianza di Eusebio. Questi avrebbe inteso parlare di un opera nnica bensì, ma bipartita. La controversia intorno alla Pasqua avrebbe fatto sì che, nel corso del IV secolo, la prima parte venisse trasmessa anonima, mentre la seconda si conservava in pochi manoscritti e con indicazioni incomplete riguardo al suo autore.

P. STEPHANOU S. I.

Joannis TARNANIDIS, *Τὰ προβλήματα τῆς μητροπόλεως Καρλοβικίων κατὰ τὸν ΙΗ' αἰῶνα, καὶ ὁ Jovan Rajić* (1726-1801), (= Ἐπιστημονικὴ ἐπετηρὶς θεολογικῆς σχολῆς; παράρτημα ἀρ. 10, τοῦ ΙΖ' τόμου), Thessaloniki 1972, p. 203.

È una cosa piuttosto rara, e perciò tanto più lodevole, che uno studioso greco si dedicò allo studio della storia ecclesiastica serba. Il suo tema comprende la storia della metropolia di Sremski Karlovci durante il secolo 18 (allora in Ungheria), e in specie poi presenta e analizza l'opera dell'archimandrita Jovan Rajić, uno scrittore storico e polemico. Secondo l'autore il problema principale della metropolia, che si trovava in uno stato cattolico (Austro-Ungheria), fu la difesa « contro la propaganda cattolica » (p. 174). A tale difesa Jovan Rajić dedicò la maggior parte dei suoi scritti. E perciò questo libro è molto utile per conoscere il confronto ortodosso-cattolico in una regione mista. Mi permetto di fare una osservazione: l'autore chiama la Chiesa madre dei Serbi, cioè quella di Peć (nel sec. 18) « *arcivescovato* », mentre si sa, che per i Serbi qnesta Chiesa fu (fino alla soppressione nel 1766) « *patriarcato* ».

M. LACKO S. J.

Jan-Louis VAN DIETEN, *Niketas Choniates.* Erläuterungen zu den Reden und Briefen nebst einer Biographie. Walter De Gruyter, Berlin-New York 1971. I-X, 194 pp.

Il presente volume è il secondo di un'opera nel cui primo volume, tuttora in preparazione, verrà pubblicato il testo critico di 18 discorsi e di 11 lettere, tra i quali alcuni del tutto inediti, di Niketas Choniates.

In questo secondo volume troviamo una biografia nella quale l'Autore ha raccolto e sottoposto ad esame critico le scarne notizie che possediamo intorno a Niketas. Segne un commento ai testi che saranno pubblicati. Per ognuno di essi troviamo oltre alla relativa bibliografia, un breve riassunto del contenuto al quale fanno seguito l'esame della cronologia nonché le altre notizie ed osservazioni di carattere storico necessarie per la piena comprensione del testo. Benché siano indicati (pag. 58-60) i riferimenti necessarii per potersi servire delle precedenti edizioni, è da augurarsi che anche il primo volume veda presto la luce, affinché anche questo secondo possa essere apprezzato al suo giusto valore.

P. STEPHANOU S. J.

ALIA SCRIPTA AD NOS MISSA

Annuaire de l'Eglise Catholique en Terre Sainte 1972. Franciscan Printing Press, Jerusalem 1972. 134 p.

Byzantina, Ἐπιστημονικὸν ὄργανον Κέντρου Βυζαντίνων ἐρευνῶν φιλοσοφικῆς Σχολῆς Ἀριστοτελίου Πανεπιστημίου. Τόμος 3ος, Θεσσαλονίκη 1971, 452 p.

École pratique des Hautes Etudes. Ve Section – Sciences religieuses. *Annuaire 1971-1972*, Tome LXXIX. Paris. 539 p.

GIRALDI, Giovanni, *Moralistica francese.* Milano, Edizioni Pergamena, 1972. 141 p.

HUNGER, Herbert, *Aspekte der griechischen Rhetorik von Gorgias bis zum Untergang von Byzanz.* Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philosoph.-hist. Klasse, Bd. 277, Abh. 3) H. Böhlaus Nachf. Wien 1972, pp. 27.

KAISER, Friedhelm Berthold, *Die russische Justizreform von 1864. Zur Geschichte der russischen Justiz von Katharina II. bis 1917.* (Studien zur Geschichte Osteuropas, XIV). E. J. Brill, Leiden, 1972. xv + 552 p.

MANCINELLI, Fabrizio, *I codici miniati della Biblioteca Capitolare di Monza e i loro rapporti con gli Scriptoria Milanesi dal IX al XIII secolo.* Estratto dalla « Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte », N. Serie – Anno XVI). « L'Erma di Bretschneider » Roma 1969, 100 pag.

MANTOVALU, Μαρία, *Τὰ ἐν Ἑλλάδι πολιτικὰ γεγονότα τοῦ 1862 καὶ τὰ ἐν τῷ « Παρνασσῷ » κατάλοιπα τοῦ Δ. Βουλγάρη*, (Φιλολογικὸς σύλλογος « Παρνασσός » Επιστημονικαὶ διατρίβαι, 1) Ἀθῆναι 1971 ρρ 195.

MISSIR, Livio Amedeo, *Dix ans d'activité. Liste de mes publications parues entre 1961 et 1971.* Presses de Dembla, Bruxelles, 1971. 38 p.

GIOACCHINO PATTI, Direttore responsabile

Autorizz. Tribunale di Roma n. 6228 del 24.3.1958 del Reg. della Stampa

Imprimi potest: Romae, 10-XII-1971 – I. Žužek S. I., *Rect. Pont. Inst. Or.*

IMPRIMATUR: *E Vic. Urbis* – 13-XII-1971 – H. CUNIAL, Vicesgerens.

TIPOGRAFIA S. PIO X — VIA ETRUSCHI, 7-9 — ROMA, 1972

INDICE VOLUMINIS XXXVIII - 1972

1. - LUCUBRATIONES

2. - COMMENTARII BREVIORES

3. - RECENSIONES

Liturgica

Canonica

Historica

Byzantina

Varia